EMILIO MORSELLI

MORALE E RELIGIONE

LIVORNO
RAFFAELLO GIUSTI, EDITORE
LIBRAIO-TIPOGRAFO

1914

INDICE

CAPITOLO I

1. Il vivace movimento di ritorno alla religione e agli studî religiosi, cui oggi assistiamo, trae il suo più vigoroso impulso, è vero, dalle vette luminose e serene della coltura e della filosofia contemporanea e riveste quindi un carattere di libertà e di calma che ci tien lungi dalle aspre lotte del passato; però esso si comunica in maniera visibile agli strati sociali sottostanti, sollevando problemi e difficoltà non solo nel seno stesso della Chiesa, ma anche nella vita collettiva, e assumendo forme molteplici che rivelano tutte una tendenza profonda a rinforzare energicamente l'attività interiore, nonchè ad appagare in qualche modo le aspirazioni più elevate dell'uomo. Così il problema religioso, che in un tempo ancor vicino sembrava dovesse eliminarsi di per sè dal novero dei problemi filosofici e cadere fra l'indifferenza crescente degli uomini di scienza, risorge più vivo che mai, appassiona gli spiriti più eletti e si afferma come una delle questioni fondamentali del pensiero. Anche l'affievolirsi delle forze morali, il trovarsi disarmati di fronte al soverchiare degli interessi egoistici, resi oggi più crudi dal desiderio acuto del benessere ma-

teriale che ha scosso gravemente le moltitudini chiamate esse pure a dare un giudizio sulle questioni ultime della vita e del mondo, hanno rimesso sul tappeto il problema riguardante il valore e il significato dell'esistenza umana, ci costringono a penetrare attraverso la scorza esteriore nella natura intima dello spirito e a valicare i limiti imposti alla conoscenza dalle dottrine dominanti in un'epoca, che, assolto ormai il suo compito, sembra prossima al tramonto.

Ma questo ardito moto degli spiriti si complica per parecchie cause: ragioni di varia indole, politiche, sociali, filosofiche e insieme religiose, rendono più acuta la necessità di spezzare l'assoggettamento pieno e intero alle regole tradizionali e di opporsi al ritorno puro e semplice verso l'antico ordine di cose voluto dalla Chiesa; mentre d'altra parte questa procede per sua difesa a una lenta ma tenace rielaborazione della dottrina tomistica indicata come guida sicura alla filosofia e alla teologia cattolica, e considerata la sola atta a combattere efficacemente il neorazionalismo che mira a insinuarsi nell'esegesi, nella storia e nella critica religiosa; e per assicurare a questo lavoro di ricostituzione l'ampiezza e la forza adeguate al fine cui deve servire, non vieta che si attinga alla scienza moderna: non v'è un filosofo cattolico, afferma il Direttore dell'Istituto di Lovanio, Mons. Mercier, che non sia pronto a sacrificare un'idea vecchia di più secoli, quando essa contraddica apertamente a un fatto osservato [1].

Con questa mossa sapiente la Chiesa mira a porsi nettamente di fronte ai propri avversarî in un campo

---

[1] Picavet, *Thomisme et philosophie mediévale.* « Revue philos. », Décembre 1908, pag. 634.

che questi ritenevano proprio e nel quale solevano ricercare gli argomenti più validi per combattere la dottrina contraria; essa vuol dimostrare che il pensiero del Dottor Angelico è nelle sue linee essenziali in piena armonia coi progressi della scienza moderna, e riposa su principî tanto solidi da poter combattere vittoriosamente le teorie contrastanti e soddisfare alle aspirazioni e ai bisogni più alti dello spirito umano.

Nell'opposto campo a colmare la grave lacuna apertasi qua e là per la rottura avvenuta in modo tacito o manifesto con la tradizione e l'autorità cristiana, appare evidente l'esigenza d'una dottrina etica costruita su fondamenti razionali o anche soltanto empirici; di qui un non lieve malessere e gravi preoccupazioni provenienti dal tentativo di sostituire rapidamente la nuova disciplina all'antica e solida organizzazione costruita dalla Chiesa, giacchè la condizione prima d'un'educazione laica vuole anzitutto che l'essenza della moralità sia indipendente dai dogmi religiosi e, secondo dottrine che mirano alle estreme deduzioni, anche dal lavoro filosofico, rinunziando in realtà a fornire una dimostrazione razionale del dovere, per metterne soltanto in luce l'origine nell'autorità e nei supremi interessi dell'aggregato sociale. Altre correnti meno rumorose ma più profonde e maggiormente consapevoli del bisogno d'unità, di sintesi, d'armonia nella vita dello spirito e dell'universo concepiscono la religione non come qualche cosa che s'imponga all'uomo dal di fuori mediante una rivelazione soprannaturale, ma come una conseguenza della natura razionale dell'uomo; allora il mondo umano tende verso il mondo divino come verso la sua meta suprema, non per una specie di grazia, ma con la sua propria forza e nonostante la

resistenza degli elementi inferiori, di guisa che la grazia non è un dono che ci viene dall'esterno, ma una conquista dovuta a sforzi costanti, dove la vita morale e la vita religiosa si confondono, perchè l'una e l'altra attestano l'attività d'un mondo superiore. In conclusione la coscienza interiore si sostituisce qui all'autorità assoluta della Chiesa, e lo stesso « dogma della redenzione si trasforma nell'idea d'un'elevazione e d'una redenzione della personalità da ottenersi mediante la conquista d'una vita personale più alta e d'una vita sociale emanante da Dio » (1).

In mezzo a questo tumultuoso agitarsi di dottrine e di appassionate ricerche si fa palese una verità incontestata: il pensiero dei più alti fini morali costituisce realmente il motivo più profondo che determina un sì vasto movimento, che lo anima e l'indirizza verso una meta, la quale può sotto un certo aspetto considerarsi comune alle diverse e opposte correnti del pensiero odierno. Infatti da una parte s'afferma che la scienza dei costumi, vale a dire lo studio di quel vero microcosmo che è la coscienza collettiva deve mirare come a suo ultimo fine ell'esplicazione della coscienza morale (2); dall'altra si attribuisce alla morale una posizione centrale nella vita nostra, per cui l'uomo diviene un'energia spirituale e nel medesimo tempo partecipa a un ordine invisibile, giacchè se ogni etica esige qualche cosa di superiore all'uomo puro e semplice, questo elemento sopra umano è la base spirituale più profonda dell'uomo stesso; a tale elevazione interiore della

(1) Troeltsch, in « Revue de Metaphysique et de Morale » Nov. 1911, pag. 936.

(2) Durkheim, *Les formes élém. de la vie religieuse*, pag. 636, Paris, Alcan, 1912.

vita deve mirare costantemente la rinascenza dell'attività religiosa [1]. In fine se al modernismo, nel quale « vengono a incontrarsi tutte le eresie moderne » si oppone come rimedio efficacissimo la filosofia di S. Tommaso, non ultima causa di questa vigorosa azione spirituale si deve scorgere nella necessità di porre un argine all'immoralità che si scorge diffusa in tutti gli ordini sociali, mentre d'altra parte si ritiene che le nuove teorie modernistiche provengano non soltanto da un'alleanza della falsa filosofia con la fede, ma anche da cause morali [2]. Questa tendenza è alimentata con forza dalla crisi visibile che subisce oggi la moralità delle grandi masse umane, nelle quali le antiche tradizioni si indeboliscono e le secolari credenze pare volgano rapidamente verso il tramonto, mentre alla fede in cui si è nati, o non si riesce a sostituire una fede migliore, o pur giungendo a un *credo* più razionale, questo rimane così astratto, che esercita un'azione troppo tenue sulla condotta; perciò le energie inibitorie non rispondono più con l'usato modo al loro ufficio e i difetti naturali degli uomini si manifestano più apertamente che non sarebbe avvenuto sotto l'impero delle avite credenze, di guisa che il legame che unisce la morale alla religione, e che pareva ormai spezzato per sempre, riappare sotto nuova luce, quando l'analisi accurata della vita in comune pone in rilievo la stretta dipendenza e l'azione reciproca delle varie attività sociali.

Non è quindi a meravigliarsi se pur nel campo dell'empirismo s'incontri chi lascia intravedere dove

---

(1) EUCKEN, *Le sens et la valeur de la vie*, pag. 151 e seg., Paris, Alcan, 1912.

(2) PICAVET, art. cit. « Revue philos. » Gennaio, 1909, pag. 65.

stia il vero nodo d'uno dei problemi più gravi che premono sulla società presente e si dimostri conscio delle difficoltà contenutevi, affermando che « se due ordini di fatti, come il religioso e il morale, sono stati per tanto tempo strettamente connessi, è impossibile che si dissocino e divengano estranei l'uno all'altro, a meno che non si trasformino radicalmente e mutino di natura: deve adunque esservi del morale nel religioso e del religioso nel morale » [1]. Però la determinazione dei rapporti che intercedono fra queste due sfere dell'attività umana, resta pur sempre vaga e incerta e rispecchia una confusione delle idee che si ripercuote più o meno sensibilmente nella vita morale, in cui affluiscono e agiscono con azione ininterrotta tutte le varie correnti che provengono dal complicato lavorio della psiche individuale e sociale. Un segno di questa incertezza si nota nella formazione morale della gioventù, dove due tendenze distinte e concorrenti si trovano di fronte: la dottrina tradizionale chiesastica, che fino a poco tempo fa aveva il monopolio della funzione educativa; e la nuova istituzione laica, che facilmente assume un carattere antireligioso e mira a sostituirsi alla prima; ora una tecnica educativa, che per essere veramente efficace dovrebbe ricevere i suoi succhi vitali dagli strati più profondi e ideali del pensiero, dev'essere proprio costretta a scegliere fra quelle due forme oppure a ricercare per ragioni momentanee d'opportunità uno di quei compromessi che servono soltanto ad abbassare la dignità umana?

Eppure non è chi non veda che qui la necessità

(1) DURKHEIM, nel « Bulletin de la soc. franç. de philosophie, » a. 1905, pag. 125.

d'aprirsi una via migliore si fa oggi sentire con forza, giacchè una delle necessità più urgenti è appunto di procedere senza indugio a riordinare e a rielaborare le basi morali ed educative della società presente.

2. Se per le mutate condizioni degli spiriti e della coltura muovono oggi al sorriso le soluzioni troppo semplici che non molti anni or sono si offrivano spesso del problema riguardante le relazioni fra la religione e la morale, è pure innegabile che la più estesa conoscenza sia dell'attività religiosa, sia dell'attività morale, rende la questione più complessa e infinitamente più delicata, cosicchè una risposta che appaghi a un tempo e in maniera risolutiva le esigenze dell'intelletto e dell'azione, non è certo facile a ritrovarsi.

Durante il predominio del materialismo e del naturalismo il problema del rapporto fra la morale e la religione per lo più non era neanche posto; avveniva assai facilmente che si scambiasse un fatto per un ordine, una realtà per un ideale, la vernice esteriore degli esseri intelligenti per la loro essenza intima, un'allegra danza d'atomi per un'energia psichica profonda, e si ricorresse a una strana chimica mentale per far uscire l'idea di Dio da un'ipertrofia del principio di causa, l'altruismo dall'egoismo, la religione e la morale da superficiali e non durevoli bisogni collettivi. Neppure il ritorno al Kant, che segna pure un ritorno alla filosofia intesa come riflessione critica sulla vita e sull'universo, dà un forte impulso ad affrontare tale problema; la simpatia che anche i grandi scienziati di quel tempo con l'Helmhohltz alla testa professano per la dottrina Kantiana dipende essenzialmente dal fatto che il carattere dominante di questa si scorge nella tendenza a restringere entro i limiti dell'espe-

rienza il valore dell'indagine scientifica e ad affermare l'impossibilità di qualunque metafisica: la filosofia critica è qui esclusivamente teoria della conoscenza e, alla fine, teoria della conoscenza adatta all'empirismo, che condanna la metafisica come antiscientifica e dimentica che il Kant mira come ad opera capitale alla fondazione d'una teoria della ragione, che per lui la confutazione della metafisica scientifica apre la via a un'altra metafisica e che infine egli ha tracciato le grandi linee d'una « Weltanschauung conforme ai principî necessarî della ragione » (1).

Quindi affinchè il grave problema fosse posto nei suoi veri termini, occorreva che in qualche modo si rinnovassero nel campo del pensiero le condizioni favorevoli e che a un'epoca che per alcuni aspetti ricorda l'Illuminismo del secolo XVIII con la sua ripugnanza per le costruzioni metafisiche, la tendenza verso ciò che è positivo e pratico e verso lo studio empirico-psicologico dell'uomo, col suo desiderio di dominare le forze naturali, succedesse un'epoca che sentisse aspirazioni più profonde e osasse affrontare i problemi più ardui della vita. L'interpretazione della dottrina Kantiana si svolge seguendo fedelmente questo continuo approfondirsi del pensiero speculativo, che è oggi incline ad ammettere che l'edificio della filosofia critica poggia in modo più o meno esplicito sopra un fondamento metafisico e ha dimostrato che l'esigenza metafisica scaturisce dall'intima essenza del nostro spirito.

Però questo stesso alternarsi di interpretazioni e di simpatie pei vari aspetti della filosofia kantiana,

---

(1) WINDELBAND, *Die Philosophie in Deutschen Geisteslebens* des XIX Jahr, pag. 81, Tubinga, Mohr, 1909.

proviene per gran parte da un dissidio fra empirismo e razionalismo, che il Kant ha creduto di poter risolvere in una sintesi superiore, dissidio che si va oggidì sempre più acuendo nella religione e nella morale, e dal campo teorico trascorre facilmente nell'arena della vita attiva. Infatti, da un lato si riguardano in special modo le condizioni psicologiche oppure le formazioni storico dogmatiche della religione e si vuol conservare tenacemente l'insieme dei valori tradizionali, considerati un mezzo di vitale importanza per mantenere e rinvigorire il sentimento religioso nonchè per difendere le minacciate istituzioni ecclesiastiche che della religione costituiscono quasi l'ossatura e il sostegno. Dall'altra parte vi è una forte e diffusa aspirazione a sceverare con molta rigidezza gli elementi ideali della religione da quelli inferiori e caduchi, obbedendo in modo precipuo ad esigenze d'ordine morale o puramente filosofico e teoretico. Data questa situazione, una sintesi che appaghi le diverse tendenze diviene particolarmente difficile: come l'eterno possa inserirsi nella storia senza spogliarsi del suo carattere, come il divino possa discendere nel tempo col suo perpetuo divenire senza decadere, appare già nel Cristianesimo un problema irto di difficoltà; gli uni, dice l'Eucken, pongono avanti alla storia l'eterno, gli altri la storia avanti all'eterno; da un lato la tendenza a concentrarsi in fatti determinati, precisi e a chiedere ad essi soltanto un'azione salutare sugli spiriti, ma anche il pericolo di collegare con eccessivo rigore il presente al passato e di restringere troppo l'orizzonte del pensiero cristiano; dall'altra la tendenza a intendere il Cristianesimo nella sua essenza e nella sua azione come un fatto universale e ininterrotto, a trasmutare ogni azione storica in un presente immediato

trasfigurandolo nella luce della conoscenza, ma anche il rischio di volatilizzare l' elemento storico e di trasformare il tutto in una semplice concezione teorica del mondo [1].

Non si può disconoscere che il contrasto sia alla fine tra il sapere concettuale che è tutto proprio della filosofia e ne costituisce il nerbo vitale, e la religione vissuta con le sue necessità transitorie, fra il razionale che non passa e l'empirico che ne forma il rivestimento esteriore e mutevole. È quindi chiaro che non basta una ben architettata conciliazione per appianare le difficoltà e togliere il dissidio, che tocca le radici stesse della vita e del pensiero: se vogliamo determinare le leggi ideali della religione e a un tempo stabilirne sicuramente il valore normativo e, direi quasi, imperativo, ci si presenta naturale la domanda: in che valore si debbono tenere le condizioni di fatto, tutto ciò che nella religione v'è d'esteriore e di variabile, il culto, i simboli, i dogmi? Se la religione vissuta è da ritenersi un vasto complesso in cui entrano necessariamente elementi di diversa natura, contingenti e necessarî, principî ideali eterni e forme concrete d'adattamento, il rilevare le leggi secondo le quali si producono e si succedono le operazioni intellettuali riguardanti il formarsi e lo svolgersi dei sistemi religiosi, equivale forse a stabilire le leggi che definiscono il rapporto che tali operazioni hanno con la verità?

Oppure la verità religiosa è fuori del tempo e quando si vuole legarla troppo strettamente ai fatti, si corre il pericolo di legarla in maniera pericolosa alla sorte cui i fatti vanno soggetti?

---

(1) Eucken, *Die Lebensanschauungen der Grossen Denker*, pag. 145, Leipzig, Veit, 1907, 7ª ed.

La questione principale è di sapere quali caratteri debba avere l'esperienza religiosa per esser detta un'esperienza oggettivamente valevole, come la religione possa costituire un sistema unitario di conoscenze, giacchè l'indagine che mira alla verità è alla fine un'indagine riferentesi al valore e può essere risolta soltanto mediante concetti logici e universalmente valevoli; oppure, se, pur riconoscendo che la religione debba essere nel centro della vita e la creatrice d'un particolare mondo spirituale, a questo fine si vada per una specie di grazia e non per la propria attività spontanea dell'uomo, ritenuta incompatibile con l'onnipotenza divina, giacchè la libertà e la spontaneità umana sono una restrizione e una diminuzione della potenza e della grazia divina.

A queste due vie divergenti rispondono contrastanti concezioni della morale. Seguendo quest'ultima, è evidente che la relazione fra l'uomo e la divinità, soprattutto se di essa si considerino le forme più elevate, consiste nell'interno rapporto delle azioni umane con un ideale superiore alle cose empiriche, e viene ritenuto pel più alto e incondizionato valore supremamente attivo donde scende agli uomini ogni bene e ogni felicità, quindi anche le regole e i fini della condotta; perciò l'ideale della vita, ossia l'interno ordinamento dei valori di questa, dev'essere determinato da tale intima aspirazione dell'anima, dal profondo bisogno dell'invisibile. Ma tanto è vivo nell'uomo il bisogno di Dio e sentita la tendenza a unirsi con lui, altrettanto è palese l'incapacità a muovere un passo verso la meta desiderata; neppure il pensiero concettuale è in grado d'esprimere con una certa chiarezza il passaggio dal sensibile al divino, dall'ordine della natura all'ordine della grazia, giacchè Dio va ai mi-

gliori non già perchè sono i migliori e hanno sostenuto meglio quaggiù la prova del bene, ma soltanto per sua elezione.

Al contrario per la filosofia che nella ragione vede l'organo centrale della propria attività, la morale rifugge necessariamente dal mistero, tende a una lotta incessante contro tutti gli ostacoli che ci tengono lungi dall'ideale di libertà cui aspiriamo e ripone il suo fondamento più sicuro nell'uomo stesso e nelle sue energie spirituali. Perciò vediamo oggi che molti dalle incertezze in cui vedono agitarsi la religione si rifugiano come in un porto sicuro nella morale che eleva lo spirito in una sfera superiore all'utile e al piacevole, e l'indirizza decisamente verso uno stato d'autonomia, in cui l'uomo traccia a se stesso i principî direttivi della condotta, sia che si determini seguendo la ragione, sia seguendo la ragione e le tendenze che meglio s'accordano con essa. In ogni modo qui domina l'idea che al fine morale si va con fatica, superando ostacoli, attingendo l'energia necessaria nel proprio interno; e l'ideale non è già un bene realizzato, come la perfezione divina offerta dalla religione, ma è qualche cosa che diviene e a cui l'opera nostra s'avvicina di continuo, mentre il limite estremo di continuo si sposta elevandosi e lasciando intravedere la possibilità d'una vita sempre più alta e comprensiva.

3. Ma se nell'odierna speculazione il rapporto fra religione e morale lascia trasparire agevolmente tutta l'importanza e la complicazione del problema, non è però possibile passare sotto silenzio oppure eliminare con un processo sommario l'ampio lavorio di ricerca che da parecchio tempo si viene compiendo nel campo della psicologia collettiva e individuale,

nè disconoscere l'analisi accurata e penetrante cui sono assoggettate le religioni storiche e la moralità positiva. Quando s'avvicinano questi diversi ordini di indagini, sorgono necessariamente difficoltà non lievi, questioni nuove, contrasti che dalla filosofia s'insinuano nella vita sociale e dimostrano l'insufficenza e la superficialità di certe soluzioni affrettate e improvvide; anzi si può dire che le ricerche aventi per fine una miglior determinazione del fenomeno religioso e delle sue relazioni con gli altri prodotti dello spirito, soprattutto con la morale, facciano risentire oggi con maggior forza la necessità di riprendere il metodo filosofico classico, giacchè stimolano in maniera più energica il desiderio di approfondire i problemi che esse dilucidano e pongono in termini meglio definiti. Perciò il ritorno verso le grandi dottrine del passato è un carattere essenziale dell'epoca presente e delle attuali condizioni del pensiero, senza che si debba vedere in ciò un segno manifesto dell'inaridita vena speculativa. Nè il naturalismo della scuola sociologica francese, nè il neo-tomismo di Lovanio, nè l'idealismo etico pensano di esumare idee morte da un pezzo o a riprendere l'antico sotto forme immutate. Il Durkheim mentre si assoggetta a minute e laboriose ricerche intorno alla mentalità primitiva per coglervi le tracce originarie della religione e della morale, affronta i problemi più ardui della filosofia, fa indagini intorno alla genesi delle categorie, vuol dimostrare empiricamente la tesi kantiana, sostenendo che fra la scienza da una parte, la morale e la religione dall'altra non vi è antinomia, ma che questi differenti modi dell'attività umana derivano da un'unica fonte, rinunziando a spiegare le facoltà superiori col ricondurle alle forme inferiori

dell'essere, la ragione ai sensi, lo spirito alla materia perchè ciò equivarrebbe al negarne la specificità [1]. Il De Wulf giudica che la neo-scolastica, pur alimentandosi di idee medioevali in pieno secolo XX, possiede un genio suo proprio e concilia le dottrine tradizionali con le esigenze della vita intellettuale moderna; nella sintesi neo-scolastica vengono introdotte certe innovazioni dottrinali che la differenziano dalla sintesi scolastica medioevale; le teorie riconosciute false sono eliminate, e le dottrine costituzionali si mantengono soltanto dopo aver subìto una duplice prova, quella della scienza e quella della filosofia contemporanea; il problema della verità non deve esser trattato deduttivamente fondandosi sull'esemplarismo divino e la finalità metafisica, ma dev'esser posto sul terreno dell'analisi della conoscenza e ricevere una soluzione induttiva, giacchè il carattere critico della filosofia moderna, che s'afferma in Cartesio e diviene preponderante in Kant, non può lasciare indifferente alcuna forma del pensiero contemporaneo [2].

Infine l'Eucken, in cui rivive con maggior forza e profondità lo spirito dell'immediata filosofia postkantiana, nell'abbozzare un nuovo ideale di vita, vorrebbe che tutte le più alte correnti spirituali vi fossero energicamente rappresentate: anche la scienza che oggi è una forza ineluttabile e dà un vivo impulso e una grande chiarezza alla nostra esistenza nonchè un sicuro dominio sulle cose, deve occupare

---

(1) DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, già cit., p. 637.

(2) DE WULF, *Introduction à la philos. neo-scolastique*, p. 270 e 298, F. Alcan, Paris, 1904.

un posto cospicuo in una concezione dell' universo ed elevare la condizione generale dell' uomo [1].

Si tratta dunque non di galvanizzare idee ormai irrigidite da un pezzo, ma di infondere nuova vita e dar impulso a forme tipiche del pensiero tramandateci dalla storia, sì che rispondano alle nuove esigenze create non tanto dalla concezione naturalistica dell' universo, quanto da una miglior conoscenza dello spirito umano e dei suoi prodotti più elevati; quindi se è innegabile che si ridestino le tendenze spirituali che hanno tenuto il dominio del pensiero nei primi decennî del secolo scorso, si deve dire che risorgano a guisa d' un fiume che sembra sperdersi e scomparire in un terreno sabbioso per ricomparire più in là allo sguardo dell'esploratore, recando i segni manifesti del percorso compiuto sotterra. Inoltre non si deve dimenticare che il valore di un' idea filosofica non dipende soltanto dal grado di verità in essa contenuto, in quanto risponde a qualcosa di reale fuori di noi, ma soprattutto dal fatto che essa esprime ciò che vi ha di più intimo e di più profondo, non in questa o in quella intelligenza individuale, ma nello spirito umano posto di fronte all' universo e a contatto delle energie vitali che vi dominano; perciò è perfettamente comprensibile che oggi si vadano rintracciando in Tomaso d' Aquino, in Kant, in Fichte, in Hegel, in Comte le indicazioni e gli elementi atti a illuminare di vivida luce i problemi essenziali del mondo e della vita, giacchè in essi è lecito cogliere le proprietà e le attitudini dello spirito che sono da considerarsi indipendenti dal tempo e che ci additano

---

(1) EUCKEN, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, pag. 286, Lipsia, Veit, 1907.

la via per cui la molteplicità e la varietà inconciliabile delle cose si possono fondere in armoniosa unità. È dunque una ripresa questo volgersi della mente ai problemi centrali dell'universo, è il ritorno d'un momento importante nella vita ritmica del pensiero dopo un'epoca in cui il lavoro speculativo si è rivolto di preferenza alle province finitime della filosofia, rifuggendo dalle questioni che di questa formano il nucleo essenzialissimo e rimanendo nell'impossibilità di prendere coscienza netta delle difficoltà più gravi che queste ci presentano.

Sembra quindi un'esigenza quasi naturale del pensiero odierno nelle sue diverse espressioni che la filosofia torni necessariamente a considerare la relazione fra l'uomo e il divino come qualche cosa da cui dipenda per gran parte la soluzione o almeno una posizione più netta del problema riguardante la vita morale e riprenda ad agitare la questione che è stata uno dei punti capitali della speculazione dei grandi metafisici fioriti nella prima metà del secolo scorso; sembra che si faccia più strada ogni giorno la convinzione che la maggiore e più durevole efficacia appartenga soltanto alle idee concepite chiaramente e sviluppate in tutta la ricchezza del loro contenuto. Questo ritorno all'immediata filosofia postkantiana e soprattutto al Fichte ha per la presente questione un significato che non deve sfuggire, giacchè ci mostra in un momento della storia del pensiero un'attitudine costante eterna dello spirito umano e ci persuade facilmente che se la mente nostra può per breve tempo smarrirsi e sostare alquanto nel cammino che conduce ad una visione più chiara se non alla soluzione definitiva dei più ardui problemi, si tratta sempre di rinunzie momentanee. Inoltre tale movimento

s'accorda alla fine col profondo rivolgimento intellettuale operatosi nell'epoca moderna, per cui nel lavoro speculativo la direzione che procede dall'oggetto al soggetto sembra cedere decisamente il posto all'indagine che va in senso contrario, e dal soggetto umano scende all'oggetto, dallo spirito all'universo. Infatti, si tenta ora per lo più di elevarsi alla concezione d'un essere divino non più dalla considerazione del mondo esterno, nè si vuol coglierlo nell'armonioso collegamento delle sue parti e dei suoi movimenti oppure nella finalità che si crede di scorgere nelle molteplici funzioni della complessa vita naturale; ma si parte invece dalla considerazione dell'anima umana e in particolar modo della coscienza morale. Lo spettacolo della natura esteriore non serve di gradino sicuro per salire dall'uomo a qualche cosa che trascenda l'uomo, come si credeva quando il pensiero trovavasi ancora sulla soglia della vita speculativa o in tempi in cui di prove atte a rinforzare la credenza nella realtà d'una mente suprema non sentivasi affatto il bisogno; dopo la conoscenza più profonda del meccanismo naturale e ancor più dopo la critica del Kant, tali argomenti capaci di agevolare la via che conduce alla religione e non soltanto ad una pallida concezione religiosa del mondo non bastano più: nel contenuto e nelle virtualità della coscienza umana si tende oggi a cogliere qualche elemento mediante il quale si possa dimostrare che noi partecipiamo a una vita superiore, che non sia soltanto un mondo di desiderî e di fantasie; sembra quasi che tanto più ci allontaniamo dalla natura cieca che non apprezza i valori, e dai suoi procedimenti, quanto più ci accostiamo all'ideale umano e ci rendiamo atti a comprender meglio il legame che unisce

l'uomo al divino. È innegabile che quando il sociologo, che protesta di voler essere fedele ai procedimenti naturalistici, afferma che « nella divinità devesi scorgere la società trasfigurata e pensata simbolicamente » [1], si pongono i primi termini d'un problema essenziale che la probità filosofica costringe a esaminare in modo compiuto, giacchè la chiarezza, come dice il Fichte, si ritrova soltanto nel fondo delle cose e alla superficie non v'è altro che oscurità e confusione: chi vi invita a una conoscenza chiara, vi invita certo a discendere con lui nel fondo delle cose [2]. Si può quindi asserire che a questo bisogno ideale risponda il ripiegarsi del pensiero contemporaneo verso un complesso di idee che hanno vivificato tutta un'epoca grandiosa della riflessione filosofica, la quale offre alla speculazione odierna principî degni d'essere ripensati e atti ad aprire nuove vie al pensiero, nonchè a gettare un po' di luce sopra una questione intorbidata dalle passioni politiche e religiose.

4. Fra le odierne dottrine l'idealismo etico è certamente quella che riprende ad esaminare più a fondo e liberamente il rapporto che corre fra la religione e la morale, e occupa una posizione centrale che permette di osservare e di apprezzare nel loro giusto valore le altre tendenze. Esso difende con rinnovata energia l'idea che nell'uomo si possa cogliere qualche elemento originario che lo mette in relazione con un mondo superiore, nel quale ci introduce l'azione morale, vivificata e avvalorata dalla coscienza del dovere, le cui radici s'affondano nell'essenza dello

---

(1) Durckheim, *Bulletin* già cit., pag. 129.

(2) Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, pag. 26. Lipsia, Eckardt, 1910.

spirito ed esprimono appunto il legame fra la parte umana e la parte sopraumana che è in noi. La particolare concezione di questo rapporto trae seco non lievi conseguenze sia per la morale sia per la religione, giacchè l' idea cristiana ne esce profondamente trasformata sì che appaia in qualche modo indipendente dal dogma e dalle strettoie delle istituzioni ecclesiastiche, e risponda piuttosto alle tendenze purificatrici d' una morale severa; la coscienza interiore, pur non rifiutando l' appoggio delle tradizioni del pensiero filosofico e religioso, deve sostituirsi all' autorità assoluta della Chiesa, la quale ripugna a una suprema esigenza della coscienza morale, cioè all' aspirazione incoercibile verso l'autonomia. Riappare qui il tentativo operato dal Kant e dal Fichte per accordare i principî della ragione con le aspirazioni religiose dell' uomo; però queste vengono colte, come già in quei due grandi, in una forma temporale determinata, nel Cristianesimo, ritenuta la più nobile e la più alta, per giungere alla fine a una sintesi superiore dell' empirico e del razionale, della psicologia e della teoria della conoscenza, giacchè l' idealismo etico vuole conservare un serio rispetto del fatto puro e della psicologia, mentre mira a trarne la conoscenza razionale che abbia pieno valore per il pensiero umano concepito nella sua forma logica (1). La morale teologica, legando il nostro volere e il nostro destino a una forza divina, minaccia gravemente l' indipendenza spirituale dell' uomo, ne plasma la vita in maniera troppo passiva; inoltre la religione quando, come avviene spesso, deve servire agli istinti di do-

(1) TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnisstheorie in der Religionswissenschaft*, pag. 23. Mohr, Tubingen, 1905.

minio proprî dell'uomo, non può offrire un solido appoggio, non governare la vita e neppure determinarne il senso e il valore; la morale fondata sulla ragione è troppo formale e astratta e sente mancare il suo principale sostegno, giacchè la certezza d'un mondo invisibile va sempre più perdendo terreno; essa non poggia quindi sopra tutto il complesso dell'attività spirituale, non dischiude la via ad un mondo che sia superiore a un mondo puramente umano, nè ha le sue radici profonde nelle forze originarie della vita (1). Di qui scende la necessità di conciliare sinceramente e onestamente la religione con la civiltà compresa in tutto il suo valore storico, eliminando ciò che in essa è invecchiato e appassito, senza che perda la sua autonomia e divenga l'umile ancella delle correnti superficiali dell'epoca nostra; ma per raggiungere questo fine bisogna che il Cristianesimo s'unisca più intimamente all'attività umana e penetri più a dentro l'universo, non confonda la continuità con l'immobilità, non voglia rimanere ciò che è stato nel Medio Evo e legare la verità eterna a una forma temporale (2). In tal modo si chiarisce anche il compito della morale che si connette strettamente con la necessità della vita religiosa e con l'insufficenza riconosciuta dalle sue forme attuali; la vita umana riceve dall'attività etica l'impulso ad acquistare un carattere spirituale, a partecipare a un ordine invisibile, a porre in rilievo e a sviluppare l'elemento divino che è in noi.

---

(1) EUCKEN, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, già cit., pag. 279-80, Lipsia, Veit, 1907.

(2) EUCKEN, *Können Wir noch Christen sein?* p. 216, Lipsia, Veit, 1911.

Il desiderio di sottrarsi al grave dualismo, che sopra abbiamo descritto, e di fonderlo in una sintesi superiore spinge il pensiero per altre vie che non sono quelle più recentemente battute; ma questo sforzo d'offrire una salda base a un edificio armonioso in cui possano stare senza contrasto la concezione religiosa del mondo fondata sopra le credenze tradizionali e la concezione filosofica dovuta al puro lavoro della ragione, l'idea religiosa con l'idea filosofica del divino pel tramite della coscienza morale, va incontro a non poche e non lievi difficoltà.

È bensì vero che qui, mentre tutte le altre leggi della coscienza, il pensiero logico, il sentimento e la volontà morale sono da considerarsi come forme, la religione al contrario indica la realtà essenziale donde esse escono; però la morale porge il fondamento precipuo a una nova metafisica e penetra le credenze religiose, facendo quasi sparire il divario che divide l'una dall'altra la morale e la religione, ossia, alla fine, la filosofia e la religione, giacchè nell'idealismo etico il principio supremo della morale è il terreno solido su cui viene sorgendo l'edificio filosofico; infatti la vita umana riceve dall'attività etica l'impulso ad acquistare un carattere spirituale, a partecipare a un ordine invisibile, a porre in rilievo e sviluppare l'elemento divino che è in noi (1). Questo è pure uno dei principî informatori del pensiero fichtiano, pel quale la legge morale non è già una legge puramente ordinatrice di ciò che esiste, ma piuttosto creatrice di qualchecosa di nuovo, qualchecosa che non è nel seno di ciò che già esiste, e vuole nell'uomo che ne è penetrato e per lui negli altri, attuare l'umanità, farne

(1) Eucken, *Le sens et la valeur de la vie*, già cit., pag. 150, Paris, F. Alcan, 1911.

un'immagine fedele, un ritratto, una rivelazione dell'essenza divina [1].

Tuttociò implica una particolare concezione della filosofia e del divino e pone in rilievo un grave contrasto a cui l'odierno idealismo etico e le correnti spirituali affini vogliono sottrarsi, a fine di esercitare sulla vita sociale un'efficace azione purificatrice: pur ammesso che il concetto di religione e filosofia appartengano alla stessa classe, e l'una e l'altra tendano a una mèta analoga, non si possono però dissimularne le differenze. La religione sia negli stadî primitivi, sia nelle forme superiori, ha per carattere costitutivo la consapevolezza più o meno chiara d'un rapporto con l'invisibile, in cui l'animo scorge la fonte del più alto e incondizionato valore della vita, d'ogni bene e d'ogni felicità, delle regole e dei fini della condotta; essa determina sicuramente la gerarchia dei valori umani, ne stabilisce la gradazione, ponendo al sommo della scala le virtù e le forze che favoriscono il rapporto con la divinità, e mirando invece a distruggere ciò che ad agevolare tale rapporto non giova, a sopprimere ciò che nell'individuo è passeggero, desiderabile, sensibile. Inoltre la tendenza dell'anima umana all'unione con l'essere divino esige che questo pel pensiero sia il principio immediato, donde tutto dipende, non già il punto d'arrivo, come avviene nella filosofia che mira certo, come al suo fine più alto, a un principio supremo, unitario, ma lo considera come una sintesi ultima in cui confluiscono e si fondono le varie correnti del lavoro speculativo. Si tratta dunque di due metodi ben diversi, per cui non si può dire che il principio donde parte la reli-

---

[1] FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben*, già cit., p. 79.

gione e quello cui arriva la filosofia sieno la stessa cosa, anche se si vuole adoperare lo stesso nome per indicare un principio essenzialmente ideale e formale, e una personalità creatrice e regolatrice dell' universo. Infine la religione mira a porre un principio che appaia a un tempo immediatamente vero ed efficace a determinare le regole della condotta e i motivi atti a muovere la volontà, ossia a convincere l' intelligenza e far decidere la volontà; la filosofia distingue le due questioni: l' una è obbiettiva, critica, teoretica, l' altra psicologica, pedagogica, pratica.

Perciò l' idea religiosa diviene in un certo senso un ideale collettivo, laddove ciò non ha luogo nella filosofia, e alla guisa di tutti gli ideali collettivi non può costituirsi e prender coscienza di sè che alla condizione d' appoggiarsi a cose che possano esser viste da tutti e rappresentate egualmente a tutti gli spiriti. E se l' ideale filosofico e l' ideale religioso non s' oppongono nè s' escludono, ciò avviene soltanto al limite estremo e ove si chiuda l' occhio sulla via e sui mezzi che ad essi conducono; la destinazione della natura umana, il fine reale della nostra volontà, considerata come parte d' una volontà più grande, sono inseparabili dall' idea d' una finalità divina nell' universo. Questa è la ragione per cui nelle dottrine dei grandi pensatori, qualunque sia la tendenza cui appartengono, si scorge un carattere profondamente religioso: quando il filosofo penetrando nelle pieghe più riposte del proprio spirito crede fermamente d' aver toccato il fondo delle cose, viene forse a trovarsi in uno stato d' animo poco dissimile da quello del mistico, allorchè questi concentra le sue energie spirituali in un solo punto che si identifica con l' unità divina, è convinto di cogliere in un attimo la totalità del mondo, domi-

nandone o, meglio, annientandone l'infinita varietà dei particolari.

Se tali sono i caratteri di queste due attività del pensiero umano, sorge legittimo il dubbio se sia mai possibile fondere armonicamente insieme gli elementi elaborati dalla tradizione con quelli della filosofia pura, senza che le credenze tradizionali sieno radicalmente trasformate, pur conservando per qualche parte la veste esteriore. In ciò è forse da vedere la ragione profonda della condizione quasi drammatica in cui viene a trovarsi l'odierno movimento religioso, o almeno quella corrente che vuol contenersi entro i limiti della filosofia, la quale da un lato vuol tener fede ai dogmi e dall'altro non ha il coraggio di rinunziare alle esigenze del pensiero speculativo e della critica. Nell'idealismo etico si può rilevare la fede sicura nei principî della ragione e a un tempo l'aspirazione fervida ad agire sul corso della civiltà umana purificandola dalle tendenze inferiori; ma per raggiungere questa meta suprema è possibile conservare intatti i principî del pensiero filosofico e a un tempo le esigenze della tradizione religiosa? oppure si ha qui un caso analogo a quello dell'impenetrabilità fisica, per cui dove gli uni si ergono in tutta la loro forza, gli altri non possano stare?

5. A lumeggiare meglio questo grave contrasto fra la concezione filosofica e la concezione religiosa del divino, e la difficoltà d'una sintesi razionale che lo superi, gioverà l'esame d'un'accusa rivolta a più riprese all'idealismo etico, accusa che può apparire strana a prima vista, ma che si spiega ricordando come anche le dottrine filosofiche vadano non di rado soggette a interpretazioni le quali risentono non solo delle tendenze e degli umori del tempo, ma anche

d'una specie d'ostinazione o di indolenza speculativa, per cui si è tratti a ripetere accuse e obbiezioni giudicate ormai inconsistenti; in secondo luogo lo stesso Kant offre facilmente l'occasione a interpretazioni varie e contradittorie con l'imprecisione e la mutabilità della sua terminologia filosofica nonchè con lo sviluppo irregolare della sua dottrina e l'applicazione del suo metodo speculativo, intorno alle quali cose l'accordo fra gli storici della filosofia è ben lungi dall'essere raggiunto [1].

L'idealismo etico sia nelle sue forme più antiche, sia nelle sue odierne propaggini ha avuto sempre particolar cura di porre in rilievo l'originarietà della coscienza morale e il suo valore di forza autonoma e indipendente. Infatti il Kant nella laboriosa fondazione d'una dottrina etica ha avuto soprattutto di mira il fine di liberarla in maniera definitiva dai motivi teologici considerando la legge morale come una legge puramente razionale e riconoscendo un valore etico alle intenzioni e alle azioni solo quando s'accordino con massime valide per tutti gli esseri ragionevoli; la libertà stessa, che è in realtà l'idea fondamentale della sua filosofia, consiste nella facoltà autonoma che abbiamo di determinare la volontà nostra solo mediante una legge che noi stessi c'imponiamo. Anche pel Fichte la moralità basta a se stessa, non ha bisogno d'un complemento; quando nella moralità s'introducono considerazioni estranee al dovere, si pensa agli effetti degli atti moralmente buoni e si afferma che la conseguenza della virtù è nella felicità, si viene a disconoscere il vero e unico carattere della moralità e si

---

[1] WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. 2°, pagina 50, Leipzig, Breitkopf, 1907, 4ª ed.

cade nell'eudemonismo; siamo qui ben lontani da una morale edificata sopra l'idea d'un comando divino, dove i precetti derivano da una volontà superiore concepita come analoga alla volontà d'un legislatore.

L'Eucken pure insiste particolarmente sul carattere autonomo della vita morale, benchè la sua opera si presenti a noi tutta pervasa e animata da una viva aspirazione religiosa, cui egli riconosce un valore altissimo e un'energia creatrice di primo ordine, e, riprendendo le tradizioni dell'idealismo postkantiano, si sforzi di darci qualche cosa di più che una semplice esplicazione teorica dell'universo. Egli riconosce che oggi molti dalla incertezza delle credenze religiose si rifugiano nella morale, come in un porto non turbato ancora dalla discordia, giacchè ben pochi sono quelli che ardiscano negare i valori morali e asserire che la lealtà non sia migliore del tradimento, o l'amore più bello dell'odio; ma il giudizio che dà dell'etica che lega la nostra volontà e il nostro destino ad una forza divina è molto severo: la morale religiosa, egli dice, minaccia l'indipendenza spirituale dell'uomo, ne foggia la vita in maniera passiva, mentre la religione, decadendo dalla sua altezza, sente venir meno quella forza che ne faceva una guida nella vita [1].

La morale non può essere neppure un prolungamento della natura, nè una qualità nativa dell'uomo oppure un prodotto della vita sociale, ma deve occupare una posizione centrale nella vita dello spirito quando si voglia dirigere la realtà nel senso d'una piena autonomia [2].

---

(1) EUCKEN, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, già cit., pag. 277.

(2) EUCKEN, op. cit., pag. 282.

Anche qui ritorna dunque l'idea capitale dell'idealismo etico e colorisce di sè tutta la dottrina, che ripone nell'uomo soltanto e nelle sue energie spirituali la possibilità d'elevarsi in un mondo superiore, distinguendosi recisamente sia dal naturalismo sia dalla concezione teologica della vita, di guisa che ciò che si è detto della dottrina kantiana si può agevolmente estendere a tutto l'idealismo etico: esso è contrario tanto all'ortodossia cattolica quanto all'ortodossia protestante.

Nonostante questa chiara e precisa determinazione della dottrina, viene rivolta ad essa un'obbiezione capitale che ne scalza il fondamento e le toglie il profondo carattere distintivo. Si ammette, è vero con E. Kant che la morale è la scienza del dovere, che la natura di questo si definisce chiaramente dicendo che è una legge morale fornita d'obbligazione e d'universalità e valevole per tutti gli esseri intelligenti e liberi; ma, si chiede, questa legge che è nello stesso tempo analoga alle leggi umane in quanto si dirige a uomini, e alle leggi della natura in quanto la si suppone immutabile, può essere posta alla base d'un'etica puramente razionale senza l'intervento d'alcun'altra autorità fuori della ragione? Non si dovrebbe dire piuttosto che l'idea d'obbligazione non ha senso se non s'intende come un ordine divino e che quindi la morale kantiana è alla fine non altro che la trasposizione della morale propria del Cristianesimo separato dalle sue premesse? Bisogna dunque pensare che il dovere è un'idea essenzialmente religiosa e riceve tutta la sua forza soltanto se la si lega alla rivelazione: il Kant credendo di costituire un'etica razionale, non ha invece fatto altro che « ra-

zionalizzare » il Cristianesimo indebolendolo [1]. Si comprende allora che l'idea del dovere vada incontro a difficoltà insormontabili, che non si possa considerare come un'idea essenziale della ragione, una nozione *a priori*, una categoria; se così non fosse, si dovrebbe spiegare come essa non si sia imposta allo spirito d'un Platone, d'un Aristotile, d'un Epitteto. E così il Kant ha avuto il torto di non assoggettare alla critica l'idea fondamentale della sua dottrina e volendo costituire una scienza puramente filosofica e razionale dell'etica, ha preso come punto di partenza un'idea religiosa suggeritagli dalla sua educazione protestante [2]. Una spiegazione, se non la giustificazione, di questa critica, si comprende agevolmente quando si pensi al presupposto che tra la morale teologica e la morale filosofica non può esservi contraddizione alcuna, che queste possono e debbono essere pienamente d'accordo nello spirito e nelle conclusioni, differendo soltanto pel metodo e per il principio: l'una riposa sull'idea d'un comando rivelato, l'altra sull'idea del bene inseparabile dalla felicità; ma ambedue insegnano le stesse verità, e, pur avendo il proprio dominio distinto, camminano parallelamente su due vie diverse [3].

Questo rimprovero è antico ed è stato rivolto al Kant e al Fichte anche dallo Schopenhauer, il quale attribuisce alla nozione di legge morale un'origine che è estranea alla filosofia, la crede inspirata al Decalogo di Mosè e vede l'imperativo categorico prendere nella

---

(1) **Brochard**, *La morale éclectique*, « Revue philos. » febbr. 1902, pag. 140.

(2) **Brochard**, *La morale ancienne et la morale moderne*. « Revue philos. » Gennaio 1901, pag. 8.

(3) **Brochard**, *La morale églectique*, già cit., pag. 141.

dottrina fichtiana il carattere d'un imperativo dispotico: l'obbligazione morale assoluta, la ragione legislatrice e il comando del dovere s'elevano nel Fichte al grado d'un Destino morale, d'una Necessità imperscrutabile, la quale esige che l'umanità agisca rigorosamente secondo certe massime [1]. In conclusione, si dovrebbe dire che il filosofo che tutto ha voluto assoggettare alla critica, alla fine non ha criticato il principio fondamentale dell'etica; e che lo scoglio inevitabile contro cui va ad infrangersi la teologia, è pure quello della dottrina kantiana; come il teologo crede di sopprimere o di attenuare le difficoltà della creazione, della prescienza e della predestinazione sopprimendo, col tempo, la particella « pre » così E. Kant dice che se Dio crea noumeni e non fenomeni, il fatto che Dio conosce le loro determinazioni, non le rende affatto necessarie; ma tutte le difficoltà della teologia e del Kantismo sussistono tanto nel mondo intelligibile quanto in quello sensibile e sopprimendo d'un tratto il tempo e lo spazio, la soluzione non progredisce per nulla: in conclusione il Kantismo è la religione *fuori* dei limiti della ragione e il Kant è il più sublime e l'ultimo dei Padri della Chiesa [2].

Questa accusa, secondo la quale la dottrina kantiana non sarebbe altro che il prodotto d'una confusione quasi inconsapevole d'elementi teologici e di principî morali, del divino e dell'umano, dell'empirico e del razionale, s'estende anche a quella forte e diffusa corrente di filosofia etico-religiosa che si riattacca al Kant; tutto ciò non soltanto dimostra la ne-

---

(1) A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, pag. 17 e 87, Paris, Alcan. 1907, 9ª ed.

(2) Focillee, *Critique des systèmes de morale*, pag. 401 e seg. Paris, Germer Baillière, 1887, 2ª ed.

cessità che si riprendano in esame i termini del problema, ma implica la considerazione del fondamento stesso della filosofia, che, ove l'accusa fosse vera, sarebbe radicalmente sconvolto e perderebbe quel carattere d'indipendenza che è distintivo del pensiero filosofico; l'aspirazione a pensare senza idee preconcette che è la condizione stessa d'ogni filosofia e d'ogni atteggiamento dello spirito di fronte alla totalità della vita e del mondo, sarebbe qui del tutto frustrata, e la sovranità della ragione gravemente compromessa: il Kant e con lui una parte cospicua dell'odierno movimento spirituale s'ingannerebbe a partito, quando, gettando lo scandaglio verso il fondo delle cose, crede di seguire soltanto la via indicata dalla ragione, mentre in realtà è una forza estranea che guida e rischiara nel cammino.

È quindi cosa agevole scorgere la gravità di questo problema, quando si penetri un po' a dentro nel suo vero significato; si tratta alla fine di determinare chiaramente se il criterio ultimo per riconoscere il vero e il bene risieda nell'uomo, e se per quanto l'attività teorica e l'attività pratica tocchino le cime più alte, esse abbiano la radice più profonda nella ragione umana ed esigano la libera adesione della nostra coscienza e del nostro intelletto; si tratta di stabilire se l'esistere della coscienza è un fatto primo per noi, la base su cui s'eleva tutto l'edificio del nostro sapere e della morale e se, quando da una tendenza incoercibile del suo spirito l'uomo è portato a riconoscere fuori e al di là della coscienza un assoluto, soltanto in essa e per essa si trovino le ragioni che ci obblighino a concepirlo, ad ammettere, come vuole il Fichte, una ragione eterna, che è a tutti comune e in tutti identica, che appare in ogni pensiero e ne è il fon-

damento. Qui dunque è in causa lo stesso principio fondamentale di tutta la filosofia, che coinvolge la sorte e l'interpretazione più profonda della morale e della religione e il modo di determinare la posizione loro di fronte alla filosofia, quando questa sia intesa nel suo senso più universalmente vero che è di penetrare e di rispecchiare la totalità dell' universo mediante l'unità assoluta e centrale dello spirito, e di esprimere codesta visione interiore per mezzo di concezioni logicamente collegate. Soltanto battendo questa via sarà lecito pervenire a cogliere al di là delle differenze nazionali e storiche il fondamento universale della vita religiosa e il rapporto che esso ha con la vita morale, nonchè stabilire se queste due attività sieno costitutive dello spirito umano oppure soltanto il prodotto dell' ambiente naturale e sociale o di qualche altra forza estranea alla coscienza. Determinata la posizione precisa che l'idealismo etico assume di fronte al Cristianesimo storico e l'atteggiamento suo di fronte alle recenti indagini di psicologia e di sociologia religiosa, sarà pure agevole mettere in rilievo non solo la verità profonda contenuta nella dottrina e le sue manchevolezze, ma anche porre in più chiari e precisi termini il problema morale che preme con tanta forza sulla coscienza contemporanea.

CAPITOLO II

1. Spezzata l'intima e armoniosa affinità dell'uomo con le cose e la natura affermata dalla filosofia antica, l'età moderna inclina a convergere nel soggetto il fondamento ultimo della realtà e della verità; ma con ciò lo spirito umano diviene esso stesso un problema dei più gravi, anzi il più grave di tutti, perchè si fa centro dell' universo e porta a una trasformazione radicale dei criterî e dei valori dell'esistenza. Nello sviluppo di questo movimento la dottrina kantiana segna il punto decisivo, giacchè trasporta risolutamente nell'intelletto le leggi costitutive della natura, rendendo più urgente e ponendo in termini più precisi la necessità di render conto delle categorie e dei principî che costituiscono, per dir così, la stoffa onde è intessuta l'intelligenza umana. Ma pur lasciando insoluto il problema, che formerà l'oggetto della speculazione posteriore, il Kant fornisce il maggior impulso a elevare l'uomo al disopra del meccanismo tutto proprio della semplice natura e a ridestare energicamente in lui un'alta coscienza di sè, aprendogli la via alla credenza che egli è parte d'un ordine invisibile, fondamento essenziale di quello visibile. La legge morale vorrebbe appunto esprimere l'essenza della ragione, permette, se non di raggiungere, almeno di sfiorar con lo sguardo la verità assoluta ed è valevole non soltanto per l'uomo, ma per ogni essere che partecipi della ragione, quando

sia concepita nella sua purezza e all'infuori delle proprietà empiriche della natura umana.

Ma lasciando intravedere, pur con grandi cautele e riserve, che nel nostro spirito v'è una scintilla dell'intelligenza divina, il Kant è posto nella necessità di dover affrontare il problema religioso nei suoi rapporti con l'etica, giacchè la legge morale è l'espressione diretta di ciò che è primo e originario nella coscienza e offre la certezza immediata della presenza in noi dell'assoluto, pur essendo questo fuori dei confini del conoscere. Nel medesimo tempo appariva chiaro ai suoi occhi il contrasto fra la religione filosofica e la religione tradizionale, contrasto che egli veniva tratto a risolvere dalla sua natura profondamente religiosa e dai nuovi principî su cui aveva posto la filosofia.

I filosofi anteriori avevano facilmente eliminato questo dissidio collocando l'idea filosofica e l'idea tradizionale del divino sopra due piani diversi, in maniera che non venissero a incontrarsi e non provocassero aspri e inconciliabili contrasti. Così nella dottrina cartesiana accanto a un Dio, essere semplice, individuo supremo, nella natura del quale tutto è rigorosamente determinato e che non si discosta gran fatto dal Dio della concessione aristotelica, v'è un'altra idea d'un Dio creatore, dovuta alla tradizione giudeo-cristiana; benchè Cartesio sia animato da un desiderio intenso di perfetta chiarezza e consideri insopportabile il sistema scolastico del sapere, le distinzioni artificiose, i compromessi che portano alla confusione delle idee, spera tuttavia d'interpretare il racconto della Genesi senza allontanarsi per nulla dai principî della sua filosofia (1). Nonostante questo

---

(1) HAMELIN, *Descartes*, pag. 225 segg., Paris, Alcan, 1911.

desiderio di perfetto accordo della verità filosofica con le esigenze della teologia, non è possibile confondere l' Infinito della metafisica cartesiana col Padre della tradizione cristiana. Pure in modo conforme a questa tradizione il Dio Spinoziano del « Trattato teologico-pratico » comunica con gli uomini mediante i profeti e Gesù Cristo, e non è certo identico alla Sostanza infinita, al Dio immobile e impassibile dell'etica: secondo la fede Dio è un capo, un legislatore o un re che emana leggi e decreti ai quali gli uomini debbono assoggettarsi senza comprenderli; la ragione invece con la luce naturale e le idee chiare e distinte ci permette di comprendere la realtà e le verità eterne, di apprendere che Dio è un essere assolutamente infinito e perfetto. Però la filosofia non rappresenta un pericolo per la religione e la pace civile, anzi dev'essere conservata nell'interesse dell'una e dell'altra, giacchè la filosofia e la teologia debbono andare rigorosamente distinte e indipendenti, ciascuna ha la propria sfera d'azione, in cui raggiunge i suoi fini particolari senza turbare l'altra nell'attendere ai proprî [1]. Certo questo dualismo si può spiegare storicamente ricercando le origini prossime e remote del pensiero spinoziano e le influenze cui è andato soggetto, come ha fatto magistralmente il Brochard [2]; ma constatare non equivale a giustificare, se non ammettendo che fra il punto di vista filosofico e quello teologico non èvvi contraddizione perchè ora come allora « la morale religiosa e la morale filosofica possono e debbono accordarsi

---

(1) PFLEIDERER, *Geschichte der Religionsphilosophie*, pag. 31, Berlin, Reimer 1893, 3a ed.

(2) BROCHARD, *Le Dieu de Spinoza*, « Revue de Métaphysique et de Morale, » a. 109 pag. 129 e segg.

nel loro spirito e nella conclusione, pur differendo pel metodo e pel principio, poichè l'una posa sull'idea d'un comando rivelato e l'altra sull'idea del bene inseparabile dalla felicità » [1]. Piuttosto è da rilevare in questa recisa differenza di vedute il ripercuotersi di quel dualismo che è alla base di tutta la dottrina spinoziana e che i filosofi posteriori, soprattutto il Kant, hanno tentato di risolvere, non già considerando la religione positiva come un'istituzione pratica adatta ai molti che non possono raggiungere il fine razionale supremo mediante l'attività indipendente dello spirito e che deve sussistere accanto alla religione razionale aperta a pochi eletti, ma ricercandovi gli elementi di verità in essa contenuti ed eliminandone gli elementi impuri e caduchi. Se, come vuole Spinoza, nelle religioni storiche domina soltanto la immaginazione e il pregiudizio, non è possibile ammettere che esse sieno atte a guidare l'uomo alla condotta retta e al bene morale [2].

Nel sistema kantiano la morale occupa una posizione indipendente dall'attività religiosa, giacchè è posta sopra il concetto d'uno spirito libero che per se stesso e mediante la sua ragione soltanto s'assoggetta a leggi incondizionate, e per aver chiara coscienza del dovere non ha bisogno di presupporre la realtà d'un essere supremo [3]; non Dio esprime i suoi ordini mediante la legge morale, ma questa riveste tutti i caratteri e l'efficacia della divinità, cosicchè la personalità morale e non Dio è la fonte

---

[1] BROCHARD, *La morale éclectique*, « Revue philos. », vol. LIII, pag. 141.

[2] PFLEIDERER, op. cit., pag. 66.

[3] KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Vorrede*, pag. 1, Leipzig, Dürr, 1903.

suprema donde derivano la dignità e il valore dell'uomo nonchè tutti i suoi doveri. È vero che dopo aver tante volte ripetuto che la moralità e la felicità non hanno nulla di comune, Kant finisce poi con l'ammettere che la moralità, pur essendo la più alta condizione di tutto ciò che per noi può aver valore, non è però il sommo bene, e che l'etica, la quale appariva la nemica mortale d'ogni eudemonismo, conclude con la sintesi dei concetti di moralità e di felicità in quello di sommo bene; e si può anche sostenere che questa unione non è possibile, come non è praticamente possibile il sommo bene, giacchè se la tendenza alla felicità è il motivo della moralità, questa scompare, cosicchè v'è contraddizione fra la rigida morale del filosofo e il concetto del sommo bene (1). Però la religione è pur sempre un'esigenza del dovere, e soltanto la volontà buona vuole che si ponga il problema del sommo bene, per il quale la morale conduce alla religione; l'attività etica diviene la manifestazione d'una nuova realtà, d'un nuovo ordine di cose e non poggia quindi sopra la teologia, la quale sarebbe appunto mascherata, come pensa anche lo Schopenhauer, dalla dottrina del sommo bene, per cui il fondamento della morale kantiana non è altro che un puro travestimento della morale teologica (2). Il sommo bene impone che la conformità delle nostre intenzioni alla legge morale raggiunga la perfezione, vale a dire la santità, di cui nessun essere del mondo sensibile in nessun momento della sua esistenza è capace a causa dell'opera perturbatrice delle inclinazioni e delle passioni. Que-

(1) Jodl, *Geschichte der Ethik*, vol. 2', pag. 36, 2ª ed.; e Troiano, *Le basi dell'umanismo*, pag. 214. Torino, Bocca, 1907.

(2) Schopenhauer, *Fondement de la morale*, già cit., pag. 92.

sto accordo della volontà con la legge morale può avvenire soltanto presupponendo un progresso indefinito, il quale alla sua volta è possibile a condizione che si ammetta un'esistenza e una personalita indefinitamente persistenti dell'essere ragionevole, vale a dire l'immortalita dell'anima. Se poi con questa si raggiunge la virtù, l'accordo della virtù e della felicità s'ottiene con l'affermazione dell'esistenza di Dio, perchè aver bisogno della felicità, esserne degno e pertanto non poterla alla fine raggiungere, non s'accorda con la volontà perfetta d'un essere ragionevole. Così l'attività morale dell'uomo apre la via che conduce alla scoperta d'un nuovo mondo, il quale è il nucleo stesso della realtà universa, benchè una dimostrazioue teorica e una conoscenza qualsiasi di esso sieno superiori ai nostri sforzi intellettuali: l'idea di Dio, dell'anima e del mondo non possono mai rivestire il carattere di conoscenze teoriche, ma sono soltanto oggetto di convinzioni pratiche, che valgono per chi ammette l'originarietà della coscienza morale, ne riconosce il valore supremo e vi conforma gli atti della propria vita.

2. L'idea kantiana del dovere è pienamente conforme alle convinzioni razionaliste del filosofo e al metodo stesso che domina tutta la filosofia critica: la verità della morale come quella della scienza ha il suo pieno valore solo quando sia dedotta esclusivamente dalla forma pura della ragione, non dal contenuto materiale dell'esperienza. La verità morale, che dev'essere liberata da ogni elemento empirico, è accessibile in maniera diretta a ogni uomo, tostochè la sua riflessione venga sollecitata a scoprirla seguendo il procedimento socratico, giacchè dai giudizi pratici degli uomini si può facilmente trarre

l'elemento formale, donde risulta l'azione stessa di giudicare, cosicchè se qualcuno volesse introdurre un nuovo fondamento della morale, sarebbe come se credesse che prima di lui l'umanità fosse rimasta nell'errore e nella completa ignoranza di ciò che sia realmente il dovere.

La legge morale è appunto da considerarsi come un elemento o un riflesso dello « spirito » per cui in materia di moralità l'intelligenza comune dà prova d'una sicurezza e d'una penetrazione meravigliosa, benchè per se stessa non sappia discernere il principio dei proprî giudizî e lo falsi per l'azione diretta delle inclinazioni sensibili. Per stabilire le leggi della conoscenza e quelle dell'azione E. Kant segue un metodo analitico, egli decompone nei loro concetti elementari gli esempi del giudizio morale degli uomini e in mancanza d'un metodo matematico, adopera un metodo analogo a quello della chimica per giungere a separare l'empirico dal razionale, e, mediante osservazioni ripetute sull'intelletto comune, possiamo conoscere allo stato puro l'uno e l'altro di questi elementi e ciò che ciascuno d'essi è per se solo capace di fare [1]. Con questo procedimento si giunge ad affermare, come rileva il Fichte, che vi è nello spirito umano una forza originaria e reale, che consiste appunto nella facoltà, insita in quello, di determinare se stesso, vale a dire in un'assoluta auto-attività, in una tendenza avente il fine in sè, in una reale autodeterminazione di sè per se stesso che è il volere, soltanto il volere [2]. In tal modo l'autonomia del volere diviene l'unico principio delle regole

---

(1) KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 294. Paris, Alcan, 1906.
(2) FICHTE, *Sittenlehre*, pag. 8. Leipzig, Gabler, 1798.

morali, per cui l' essere ragionevole obbedisce soltanto alle leggi che si dà e afferma la sua indipendenza da tutti i motivi esteriori, non esclusi quelli che vengono dalla religione; la morale, è vero, conduce alla religione, ma non si fonda sopra di essa, giacchè soltanto nella ferma disposizione di obbedire alla legge morale si trova l'origine immanente del bisogno al quale la religione risponde, e il concedere la precedenza alla costituzione d'una dottrina religiosa porterebbe a sostituire con un legame logico esteriore il legame pratico interno che connette al principio morale l'affermazione dell' immortalità e d'un essere divino (1). Quindi tanto nella morale quanto nella religione, come viene ammesso concordemente dai principali espositori della filosofia religiosa del Kant (2), il criterio direttivo è pur sempre quello della teoria della conoscenza; vale a dire, tutta la dottrina riposa sul presupposto che nell'elemento *a priori* della ragione è data la sola verità che abbia valore per l' uomo; anche qui la critica della ragione riguarda non l' esistenza, ma la conoscenza e più precisamente il valore di una parte di questa: si debbono chiamare *a priori* in senso soggettivo quelle cognizioni che si acquistano in maniera indipendente dall'esperienza e provengono dall' attività essenziale della coscienza; è conoscenza *a priori* in senso oggettivo quella che può essere riconosciuta e provata come indipendente dall' esperienza; la critica conchiude dall' *a priori* in senso oggettivo, alla sua origine pura dalla coscienza, senza mai dimenticarsi

---

(1) Delbos, *Philosophie pratique de Kant*, pag. 485, Paris, Alcan, 1905.

(2) Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* p. 21, Berlin, Reuther, 1904.

che tutte le cognizioni s'acquistano e si sviluppano a contatto dell'esperienza [1]. Quindi nella morale e nella religione ciò che si deve ritenere la verità, si ottiene seguendo il metodo critico e separando rigorosamente gli elementi empirici dagli elementi razionali, gli elementi caduchi dagli elementi durevoli, che si richiederanno non alla psicologia e alla storia, le quali forniscono soltanto materia da elaborare, ma ai principî puri della ragione. Perciò la considerazione del contenuto storico e psicologico della religione non è esclusa, come nella funzione puramente teoretica non si esclude la considerazione del contenuto dell' esperienza esterna, giacchè la ragione tanto nella religione quanto nella scienza non è mai vuota, ma esige sempre un contenuto, e l' eterno appare vuoto se non è rivestito da ciò che si mostra nel tempo, se non è vissuto da una coscienza empirica, e alla sua volta ciò che sorge nel tempo è cieco se non ha rapporto con l' eterno; però ciò che costituisce il nocciolo essenziale della verità religiosa è il prodotto delle leggi fondamentali della ragione. I concetti puri della religione, il segno della personalità, il regno di Dio, la Chiesa invisibile dovrebbero avere con la religione positiva e col Cristianesimo quello stesso rapporto che corre fra i concetti puri del conoscere e gli oggetti dell' esperienza; ma avviene qui ciò che è stato notato nell' etica; in questa la necessità di distinguere rigorosamente l' intelligibile dallo psicologico ha condotto il Kant a isolare l' uno dall' altro elemento in modo che quello esclude questo e la distinzione si tramuta nell' antagonismo platonico dell' idea e della sensibilità e nel

---

(1) RIEHL, *Der philos. Kritizismus*, vol. 1°, pag. 579, Leipzig, Engelmann, 1908, 2ª ed.

rigorismo pietistico che s' oppone ad ogni impulso e ad ogni tendenza. Così nella religione il canone che stabilisce la verità religiosa sopra leggi ideali determinate *a priori* dovrebbe servire a rintracciare gli elementi puri nella religione empirica, porta invece ad un' opposizione verso tutte le religioni empiriche, a considerare come superstizione ciò che non s'accorda con la ragione (1). Diviene allora chiaro e agevole a spiegarsi l' atteggiamento che il Kant prende di fronte al Cristianesimo; egli considera, è vero, gli elementi interiori e razionali contenuti in esso come i soli adeguati alle condizioni e alle esigenze della moralità e lascia anche un posto al Cristianesimo storico, alla religione tradizionale e rivelata; ma è tratto dalle sue disposizioni personali e dalle sue concezioni filosofiche a ridurre l' ufficio dell' elemento storico del Cristianesimo, a vedere nel suo fondatore soltanto l' ideale personificato dell' umanità gradita a Dio, e in ciò che ha valore nella sua missione soltanto un effetto dei buoni principî che rappresenta, non un carattere soprannaturale, mentre nella tradizione, che ha diffuso e conservato il Cristianesimo, scorge solo una corruzione del puro spirito religioso, cui può offrire efficace rimedio la potenza predominante della ragione (2). Infatti Cristo ha insegnato al mondo qual' è il destino dell' uomo, che il bene è nella buona volontà, nella purezza del cuore, e la vita morale è l' unica via che conduca alla salvezza, cosicchè i nostri doveri si riassumono in due regole: ama Dio sopra ogni cosa, ossia fa il tuo dovere senz' altro motivo fuorchè la considerazione del

---

(1) TROELTSCH, *Das Historische* ecc., già cit., pag. 125.
(2) DELBOS, op. cit., pag. 689.

dovere stesso; ama il tuo prossimo come te stesso, ossia lavora pel suo bene con uno spirito disinteressato di benevolenza [1]. Il Kant ammette pure che il regno di Dio può stabilirsi mediante la religione, e che, in forza delle considerazioni umane, ciò avviene soltanto sotto la forma esteriore d'una Chiesa; però bisogna pure ammettere che ciò che l'uomo, indipendentemente da una vita morale, crede di poter fare per rendersi grato a Dio, è pura superstizione e falso culto; una volta ammesso che fuori della moralità, sonvi mezzi per piacere a Dio, è spalancata la porta alla superstizione, e se una Chiesa può esigere, oltre il compimento dei nostri doveri morali, quello di certi atti, ciò avviene solo in quanto questi atti contribuiscono in qualche modo alla moralità [2]. Il principio supremo della ragion pratica esercita il suo predominio anche nella questione riguardante la divinità di Cristo, il quale, pur senza negare assolutamente che sia nato in maniera soprannaturale, si può anche considerare come generato naturalmente; anzi è meglio credere che così sia avvenuto per l'interesse stesso della morale, giacchè elevarlo troppo al disopra della fragilità umana sarebbe come stabilire fra lui e noi un tale abisso che non potrebbe più servirci d'esempio [3].

Quanto l'etica penetri e plasmi radicalmente la religione e s'allontani da un ideale considerato come qualcosa di storicamente rivelato e attinga invece il criterio ultimo dell'apprezzamento morale nella coscienza, appare in maniera ancor più chiara quando il Kant ripone il mezzo più importante per assicu-

---

(1) KANT, *Die Religion* ecc., già cit., pag. 187.
(2) KANT, op. cit., pag. 176.
(3) KANT, op. cit., pag. 69.

rare il trionfo del principio buono su quello cattivo nella fondazione d'una società morale retta dalle sole regole della virtù, che comprenda il genere umano e sia l'unione organizzata di tutte le buone volontà.

A questo regno di Dio, a questa Chiesa invisibile l'uomo deve avvicinarsi con l'istituzione della Chiesa visibile; però i caratteri che essa deve avere sono forniti dalla tavola delle categorie [1], qualità, quantità, relazione, modalità, cui corrispondono l'universalità, la purezza, la libertà, l'immutabilità nella sua costituzione. La Chiesa universale può essere fondata soltanto da una fede della ragione, non da una fede storica, che ha valore soltanto entro i limiti del tempo e dello spazio, in cui possono propagarsi e ottenere credito i racconti donde essa deriva: una condotta morale è tutto ciò che Dio chiede agli uomini per aprir loro il regno dei cieli.

Però la debolezza particolare all'umana natura impedisce di apprezzare nel suo giusto valore la fede religiosa pura e di fondare soltanto su di essa una Chiesa; gli uomini, conscii di non poter conoscere le cose soprassensibili, difficilmente si convincono di questa necessità e concepiscono la loro obbligazione sotto la forma d'un culto che debbono rendere a Dio, e non vedono che compiendo il dovere osservano a un tempo i comandi divini [2]. Il fondamento della religione è la volontà di Dio concepito come autore di leggi puramente morali e che ciascuno può conoscere per se stesso con la sua propria ragione; questa idea ci porta alla concezione d'un solo Dio e d'una religione unica, che è poi una religione

---

[1] KANT, *Die Religion* ecc., pag. 116.
[2] KANT, op. cit., pag. 118.

puramente morale; in tal modo la legislazione morale pura, per la quale la volontà di Dio è scritta originariamente nel nostro cuore, forma non soltanto la condizione indispensabile della vera religione, ma è ciò che la costituisce, mentre la religione storica non può considerarsi altro che un mezzo per estendere e propagare il fondo della religione vera [1]. E qualunque possa essere la pretesa d'una Chiesa particolare ad essere la Chiesa universale e a trattare d'incredulo, d'eterodosso chi non ammette le sue regole di fede, in realtà non può esservi che una sola Chiesa universale, quella invisibile, che non pronuncia alcuna esclusione e la cui secreta influenza dovrebbe senza posa invitare le Chiese esistenti ad allargare le formule della propria ortodossia [2].

Pur riconoscendo la necessità che una fede storica divenga il veicolo della fede razionale, per riconciliare le due specie di fede bisogna interpretare la rivelazione in un senso conforme alla religione concepita secondo la ragion pratica, anche se l'interpretazione dei libri sacri possa sembrare spesso forzata e lo sia in realtà, purchè sia vantaggiosa per la morale [3]. Quindi se si ammette che uno scritto è dovuto alla rivelazione divina, il criterio supremo che lo fa ritener tale è che « ogni scritto il quale ci venga da Dio, è utile per educarci, per emendarci per migliorarci » [4]. In conclusione la sola via che conduce alla salute è la vita morale, non l'insieme dei mezzi facili e illusori che offre l'osservazione esteriore dei riti; all'infuori d'una buona condotta,

---

(1) KANT, *Die Religion* ecc., pag. 179.
(2) DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, già cit., p. 646.
(3) KANT, op. cit., pag. 121.
(4) KANT, op. cit., pag. 128.

tuttociò che gli uomini credono di poter fare per rendersi graditi a Dio è pura illusione religiosa e falso culto; il bene è nella buona volontà, nella purezza del cuore.

3. Il carattere essenziale che si rileva da tutta questa concezione è facile a determinarsi: come la ragione teoretica è la fonte delle leggi naturali, così la ragione pratica è la fonte autonoma della legge morale e ogni intromissione d'elementi empirici finirebbe col sopprimere l'universalità e la verità necessaria in esse contenute; per tal via la ragion pratica diviene pure la fonte autonoma della verità religiosa, la quale perciò non dipende da nessun dato empirico, da nessuna credenza storica (1). Il Kant prende il suo punto di partenza da una religione positiva, quella cristiana, e indaga quanto di essa può essere accolto, perchè è conforme ai principî della ragione, e quanto dev'essere eliminato, perchè è da considerarsi semplice prodotto dell'elaborazione storica e indifferente o contrario ai principî della ragion pura. Ma, si è domandato, è rimasto il Kant fedele a questo piano, oppure se ne è allontanato in maniera da porsi in contraddizione coi principî fondamentali della propria filosofia, fornendo qui una prova palese della verità contenuta nell'accusa di quei critici che vedono un principio teologico alla base della dottrina kantiana? Senza arrivare fino a questo punto estremo, da alcuni s'è osservato che quando il criticismo si rivolge alla dottrina ecclesiastica e biblica, non la sottopone ad un esame conforme ai proprî principî, ma in certo qual modo vi si adatta, e qua e là vi si adatta in maniera così grave e pa-

(1) Pfleiderer, *Geschichte des Religionsphilosophie*, già cit., pagina 187.

lese che non poche idee della religione positiva, le quali contrastano col fondamento della sua filosofia religiosa, vengono innestate senz'altro e quasi spontaneamente al criticismo, benchè d'altra parte la dottrina del Cristianesimo non riesca più a conservare i suoi caratteri genuini [1].

È vero che l'erudizione teologica di Kant, riguardo a ciò che si riferisce al dogma e all'esegesi, è scarsa anche pel suo tempo e che egli si ispira soprattutto al catechismo di cui si è servito nella giovinezza, mentre dimostra una più profonda conoscenza della storia della Chiesa [2]; ma questo fatto non è una ragione sufficiente per spiegare o giustificare la deviazione dai suoi principî filosofici, che gli viene da diverse parti attribuita. Una prova che ciò non sia si può avere nel fatto che mentre alcuni lo accusano di aver concesso troppo al Cristianesimo pel suo desiderio di conciliarlo con la ragione e di fondare la vita religiosa sopra una base critica, come già aveva fondato la scienza, la morale e l'estetica [3]; altri invece pensa che la dottrina kantiana della religione, quando venga condotta alle sue ultime conseguenze porta all'ateismo, giacchè, facendo dell'uomo un Dio, il volere umano diviene l'unica autorità, il pensiero l'unica regola e la ragione ignora un ordine eterno cui sospendere la legge morale [4].

Per veder chiaro in questo contrasto di interpretazioni, nelle quali bisogna anche tener conto della parte

---

(1) HOEKSTRA, *Immanente Kritik zur kantischen Religionsphilosophie*, pag. 11. Kampen-Kok. 1906; LÜLMANN, *Kantsanschauung vom Christentum*, Kantsstudien, III, p. 105 e segg.

(2) VORLÄNDER, *Vorrede*, in « Religion », già cit., pag. XXXIV e segg.

(3) IODL, *Geschichte der Ethk*, già cit., pag. 39 e segg.

(4) SERTILLANGES, *S. Thomas*, 2, vol. 2', pag. 298, Paris, Alcan, 1912.

dovuta alla tendenza e alle convizioui dei singoli interpreti, bisogna soprattutto considerare il fondo e lo spirito della dottrina kantiana, non dimenticando mai che il grande filosofo sia pel carattere del suo ingegno, sia per l'educazione e l'ambiente in cui è cresciuto, sia per la qualità dei problemi da risolvere, non ha espresso chiaramente il suo pensiero, o almeno lo ha circondato di tali cautele che il trarne un'immagine ben netta e dai contorni precisi diviene un'impresa particolarmente difficile. Perciò non deve far meraviglia se anche riguardo a questo problema le diverse correnti filosofiche trovano ciascuna in Kant indicazioni e argomenti in favore della propria dottrina.

Il punto centrale della questione è da ricercarsi nel concetto di libertà, che, per confessione dello stesso Kant, è la chiave di volta di tutto l'edificio della **Ragion pura**, laddove tutti gli altri concetti, di Dio, dell'immortalità, che, come semplici idee sono senza sostegno nella ragione speculativa, si collegano a quel concetto e con esso e per esso acquistano consistenza e realtà oggettiva; in altre parole, la loro possibilità è provata dal fatto che la libertà è reale (1). Però nonostante questa chiara ed esplicita affermazione, è cosa nota che il concetto di libertà non è unico in tutte le opere del filosofo e che è andato soggetto a un continuo svolgimento, dove non è facile trovare una concordanza soddisfacente, pur concedendo che da un'opera all'altra non vi sia aperta contraddizione, ma soltanto addizione e sviluppo di nuovi elementi; e la più fondata accusa di incoerenza proviene dal concetto di libertà elaborato nella « Religione entro i limiti della ragione pura ».

---

(1) KANT, *Raison pratique*, intr. pag 2-3, già cit.

Nella « Critica della Ragion pura » il Kant distingue la *libertà trascendentale* che è un' idea cosmologica pura « l' idea d' una spontaneità assoluta delle cose, capace di incominciare di per sè una serie di fenomeni svolgentesi secondo le leggi della natura » (1), e la *libertà pratica* che, pur essendo fondata su quella trascendentale, esprime solo l' indipendenza della nostra volontà di fronte ai motivi sensibili e può essere dimostrata dall' esperienza, giacchè noi possiamo dimostrare a noi stessi la nostra condotta e diciamo che *dobbiamo* fare questa cosa e che non avremmo dovuto fare quest' altra che abbiamo fatta; qui l' idea che « una cosa deve farsi » ha un valore ben diverso dall' idea che « un fenomeno può o non può avvenire secondo le leggi naturali » giacchè la prima procede dalla nostra ragione, ossia da me concepito come cosa in sè: la causalità d' un essere può prendersi sotto due aspetti, come *intelligibile*, quanto alla sua azione o come causalità d' una cosa in sè, o come *sensibile* come causalità d' un fenomeno nel mondo sensibile; e allora un oggetto del mondo sensibile avrà un carattere *empirico*, pel quale i suoi atti come fenomeni sarebbero connessi con altri fenomeni secondo le leggi costanti della natura, e un carattere *intelligibile* per cui sarebbe la causa dei suoi atti come fenomeni, pur non essendo esso stesso un fenomeno (2). La scelta del carattere intelligibile, cioè della massima fondamentale per cui ci decidiamo a obbedire alla legge morale o di violarla, si risolve nel più profondo della nostra coscienza prima d' ogni scelta delle massime particolari, e la risolviamo una volta per sempre con

---

(1) KANT, *Raison pure*, pag. 402, Paris, Alcan, 1904.
(2) KANT, op. cit., pag. 458, già cit.

una scelta che dipende da noi. È vero che della libertà come cosa in sè nulla ci è dato di conoscere, ad ogni modo nella « cosa in sè » non èvvi nè prima nè poi, è fuori del tempo; quindi il carattere intelligibile è costituito una volta per sempre, siamo noi stessi, come dirà poi nella « Ragion pratica », che ci diamo il nostro carattere, per cui si giustifica la responsabilità e si spiega l'uniformità di condotta che appare negli uomini, in particolar modo la tendenza al male che si manifesta ben tosto in alcuni e resiste all'azione buona dell'ambiente e dell'educazione.

Nella « Religione » la libertà interviene per spiegare il male radicale, ma subisce gravi mutamenti; qui il libero arbitrio umano (Willkür) ha un carattere intelligibile, ma è capace di cambiarsi, può convertirsi radicalmente dal male al bene, il male radicale non esclude la possibilità del ritorno al bene, l'uomo può in sè distruggere il male e inaugurare il bene, l'albero cattivo può produrre buoni frutti. Però la conversione dal male al bene non avviene per un miglioramento graduale, ma si può dire un rivolgimento che avviene nel fondo della coscienza umana, una specie di generazione e di creazione donde spunta un uomo affatto nuovo; in realtà per essere moralmente buono, occorre essere virtuoso nello stesso carattere intelligibile, per liberarsi dal male ci vuole un rinnovamento radicale [1]. L'idea d'una coscienza che lotta per elevarsi, d'una volontà buona e santa concepita come un ideale cui l'uomo s'avvicina frenando gli impeti della sensibilità, secondo è detto nella « Ragion pratica », nella « Religione » si attenua e perde i suoi contorni precisi. Il concetto di redenzione è estraneo alla filosofia critica, tanto alla Ragion pura quanto

[1] KANT, *Die Religion* ecc., già cit., pag. 51.

alla Ragion pratica, dove si parla di miglioramento morale come predominio sempre crescente della legge morale nella volontà, mentre nella Religione è un rivolgimento della coscienza, del cuore, una vera e propria rinascita; si può quindi ben dire che la dottrina della redenzione è contraria tanto allo spirito quanto alla lettera delle tre Critiche.

Però questa concezione, in cui si può anche scorgere una prova che il Kant ha modificato o, come altri preferisce [1], approfondito il suo pensiero nel senso di adattare, in modo più completo i concetti razionali al loro uso pratico e di attribuire al carattere intelligibile la possibilità d'un cambiamento radicale invece di contenere disposizioni immutabili, viene attenuata di molto non soltanto dallo svolgimento generale della dottrina, ma anche da teorie più particolari. Infatti in un punto importante il Kant rimane rigorosamente fedele al suo pensiero critico, ed è quando respinge qualsiasi forma d'augustinismo chiesastico o di semipelagianismo e propugna un pelagianismo conseguente, negando l'efficacia della grazia e il peccato originale: l'uomo stesso compie in sè la sua rinascita, e, pur non combattendo la possibilità e la realtà della grazia soprannaturale, la pone in disparte come inutile per la religione razionale [2], si deve quindi asserire che si può qui parlare di redenzione quando la si identifichi con la vittoria del principio buono, col predominio della legge morale e il prevalere del principio che sta a fondamento della Ragion pratica, non nel senso d'un' azione divina, che s'incunei in maniera soprannaturale nell'evoluzione [3].

---

(1) DELBOS, nel « Bulletin » già cit., pag. 14.

(2) HOEKSTRA, *Immanente Kritik*, già cit., pag., 53.

(3) TROELTSCH, *Das Historische in Kants Religionsphil.*, già cit., pagina 65.

Tanto nella « Ragion pratica » quanto nella « Religione entro i confini della pura ragione » si ha un'unica definizione della religione che è « la conoscenza dei nostri doveri come comandi divini » (1). Dio è quindi un « legislatore morale » e le prove della sua esistenza hanno un carattere comune, di essere fondate tutte sulla ragion pratica; Dio dipende dalla legge morale che è per se stessa indipendente, giacchè la moraliià sussisterebbe anche se non vi fosse religione e l'etica si affermerebbe anche se l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima non si potessero sostenere: « la morale fondata sul concetto dell'uomo che è quello d'un essere libero e soggetto per se stesso a leggi incondizionate, non ha bisogno dell' idea d'un altro essere superiore all'uomo, perchè questo conosca il suo dovere, nè d'un altro motivo che la legge stessa per osservarla » (2).

Nonostante tale dipendenza della religione dalla morale, la prima non si può pensare se non ponendola in relazione con un essere divino; una religione senza Dio perde il suo essenziale carattere; però si serve Dio soltanto compiendo i proprî doveri verso gli uomini, non doveri speciali simili a quelli che un cortigiano ha verso il suo signore per aver ricompense ed evitar castighi, giacchè Dio nulla può ricevere da noi, nè noi possiamo agire sopra di lui e per lui (3). Soltanto la religione morale è la vera religione; le religioni storiche non sono altro che espressioni delle diverse credenze nella rivelazione; e se si vuol dare il nome di fede, *fides sacra*, all'atto di ammettere i principî d'una religione, si dovrà distinguere una

---

(1) KANT, *Die Religion* ecc. pag. 179.

(2) KANT, op. cit., pag. 1. Vorrede.

(3) KANT, op. cit., pag. 179, nota.

fede razionale, *fides elicita*, liberamente adottata da noi, dalla fede rivelata, che è imposta, comandata, *fides imperata* (1); la prima ha la sua fonte nella ragione, la seconda nella storia, la prima è fuori del tempo e dello spazio, è universale, la seconda si ha in un tempo e in un luogo determinati, ha un valore ristretto, obbliga una cerchia limitata di persone. Perciò la religione rivelata e la religione morale stanno fra di loro in un'opposizione inconciliabile; se per l'imperfetta natura umana la religione rivelata appare nel tempo, essa è giustificata soltanto quando la si consideri come semplice mezzo per giungere alla religione morale.

È vero che il Kant studiando il problema religioso ha avuto anche l'intenzione di stabilire un compromesso, una specie di coalizione fra la religione positiva rappresentata dalla facoltà di teologia e dal culto ufficiale, e la religione razionale rappresentata dalla facoltà di filosofia (2), ma nonostante gli sforzi del filosofo e le concessioni che egli fa al Cristianesimo storico per raggiungere il suo scopo, il compromesso non riesce, non già perchè « all'uomo abituato al pensiero astratto manca la visione chiara delle reali necessità e dei veri caratteri della vita umana » (3) oppure sfugga la ricchezza psicologica della coscienza religiosa e sembri lirismo esaltato la religione d'un Agostino o d'un Francesco d'Assisi (4), ma perchè in realtà le tendenze razionali finiscono con l'avere un predominio pieno e incontrastato e col sopprimere

---

(1) KANT, op. cit., pag. 191.

(2) TROELTSCH, *Das Historische in Kant, Religionsphilosophie*, già cit., pag. 40 e 41.

(3) HOEKSTRA, *Immanente Kritik*, già cit., pag. 92.

(4) SIMMEL KANT, pag. 132, Berlin, Duncker, 1904.

perfino l' apparenza d' una lontana parentela coi principî teologici.

4. Anche di fronte a l'odierna speculazione la teoria religiosa di Kant contiene un elemento d' incomparabile pregio per la verità che discopre e pone in rilievo, e un elemento di debolezza divenuto più sensibile per una miglior conoscenza della religione e delle attività affini. Riconducendo la morale alla ragione autonoma e incondizionata Kant ha pure indicata la radice della coscienza religiosa, ponendola nel nostro spirito mediante uno strettissimo collegamento con la morale; ma questa comprensione più profonda dell' essenza della religione non riesce a chiarire, in modo soddisfacente, ciò che vi è di originario in essa, pur collocandola al disopra dell'incerta opinione degli individui in una sfera che trascende ogni arbitrio umano e imprimendole un carattere d' incontrastato valore mediante l' idea d' una lotta incessante con gli impulsi inferiori; perciò tanto alla morale quanto alla religione, si può applicare l'alto concetto del Goethe:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

È lecito quindi affermare sicuramente che se nel problema che tocca il rapporto fra la religione e la morale il Kant ha indicato una delle vie che possono condurre alla soluzione, lo ha fatto con tanta circospezione e con tali riserve che non sembrò allora e non sembra oggi possibile rimaner strettamente fedeli alla sua dottrina. Se questa è sempre meglio considerata come una sintesi profondamente originale della filosofia precedente, però a causa delle stesse difficoltà che solleva e che son rimaste insuperate, per le questioni che pone senza risolverle o risolvendole incom-

piutamente, si deve pur anche pensare che segni un punto di partenza, non un punto d'arrivo. E così l'intese il Fichte; questi, ancor vivo Kant, vide chiaramente che la posizione del suo grande maestro non era sostenibile, soprattutto quando considerava la religione non altro che un'esigenza del dovere, un puro e semplice corollario della morale, e volle quindi accingersi a dimostrare che la religione è oggetto non solo di credenza, ma di conoscenza, risponde a un bisogno d'ordine teorico e non soltanto pratico, diviene il fondamento della morale, il principio d'esistenza della morale. Le differenze che corrono fra i due sistemi filosofici permettono di comprendere facilmente la diversità che si manifesta nel determinare il legame che unisce l'attività religiosa a quella morale: il Kant, nei limiti della conoscenza, mette in rilievo l'irriducibilità radicale del mondo allo spirito, dell'oggetto al soggetto, della materia alla forma; pel Fichte invece lo spirito, nonostante in alcuni scritti appaia come pura forma, come soggetto puro, è identità dell'oggetto e del soggetto, cosicchè l'opposizione fra materia e forma è soltanto apparente, non è altro che un'esigenza della coscienza empirica e non può essere in alcun modo la conclusione della ricerca filosofica. Mentre l'intuizione intellettuale di E. Kant concepita ora come attività creatrice, ora come attitudine a ricevere impressioni in quanto è percezione della cosa in sè, rimane pur sempre un semplice ideale, che l'intelligenza umana non può nè raggiungere nè avvicinare; il Fichte fa dell'ideale un principio attivo e permanente dell'esperienza umana, e quindi con un ardimento da cui il Kant, era tenuto lontano, dalla sua critica circospetta e prudente, frutto d'un lungo e costante lavorio del suo pensiero, de-

duce tanto la morale quanto la religione; vale a dire vuol dimostrare che l' una e l' altra appartengono necessariamente allo spirito concepito in tutta la sua purezza e che da esso seguono necessariamente: dedurre la legge morale vuol dire comprendere perchè siamo obbligati ad accogliere il concetto della nostra autonomia, d' un agire indipendente da tutti gli scopî esterni, come legge suprema del nostro operare; dedurre la religione equivale a provare che la credenza in un reggimento divino del mondo appartiene necessariamente all' io e ha il suo fondamento nell'essenza di questo (1), ossia, come dirà più tardi, ciò che è invariabile ed eterno, ciò che non ha in sè nè nascere nè perire nè alcun cambiamento, il cui possesso dà la vera vita e la vera felicità, non può essere colto che dal pensiero (2).

Ma esiste tra i due filosofi un'altra sostanziale differenza che deriva anch'essa dai principî fondamentali dei due sistemi e che illumina meglio il diverso modo di collegare l' attività religiosa con l' attività morale. Per l' uno e per l' altro il mondo empirico esiste soltanto per la coscienza umana che se lo rappresenta e lo determina con le sue forme; ma pel Kant, esso viene compreso soltanto entro i termini d' una concezione scientifica, giacchè la « Critica della Ragion pura » si propone di mostrare anzitutto come la ragione possa comprendere mediante la scienza ciò che può esserci dato nell' esperienza; perciò è indifferente il ricercare se esista un mondo indipendente dal sapere, e non ha alcuna importanza il negarlo oppure l' affermarlo. Pel Fichte invece si

(1) FICHTE, *Grund unseres Glaubens*, nel vol. 3° delle opere, pag. 123. Lipsia, Eckardt, 1910.

(2) FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben* già cit., pag. 20.

tratta di risolvere non un problema riferentesi alla possibilità della scienza, non di chiedersi soltanto come sieno possibili le conoscenze universalmente e necessariamente valevoli, ma piuttosto di raggiungere quella radice, inaccessibiie pel Kant, donde si dipartono ugualmente il mondo sensibile e il mondo intelligibile, e di tentare, partendo dal principio unico che loro è comune, la deduzione reale e concettuale dei due mondi; non è dunque soltanto una questione riguardante la funzione essenziale del conoscere, ma la costituzione stessa dell'essere. Alla domanda che a questo punto sorge naturalmente: a che l'esistenza dell'oggetto se esso è solo una rappresentazione, se è una pura realtà empirica? e a che poi il conoscere? il Fichte risponde che lo spirito nella sua essenza è attività e ha perciò bisogno d'un oggetto, d'un ostacolo da superare, d'una materia da elaborare: « l'ufficio della realtà esteriore non è soltanto di offrire materia alle mie intuizioni o per servirmi d'un vano spettacolo; ma per fornirmi l'occasione d'agire; ora v'è per me una sola cosa a fare in questo mondo, una cosa che abbraccia tutte le altre, e sta nel compiere il mio destino e nel fare i miei doveri; il mondo è appunto per me l'oggetto del dovere, la sfera entro cui si compie il dovere » [1]. Allora nell'essere temporale, che noi siamo, scende l'eterno, avviene una fusione del divino e dell'umano, e ciò che nell'uomo ha maggior valore, ciò che gli apre l'adito alla visione d'un nuovo mondo posto al di là delle cose caduche e illusorie, è appunto l'elemento che rivela in lui l'azione diretta e sicura dello spirito supremo. Per questa ragione le prove comuni dell'esistenza

---

[1] FICHTE, *Bestimmung des Menschen*, pag. 102 ed. Reclam.

di Dio appaiono al Fichte vane e imperfette; Dio esiste, ma la nozione che noi ne abbiamo nulla ci dice del suo intimo essere, giacchè al primo destarsi della coscienza la vita divina si tramuta in un mondo inanimato; noi, è vero, scorgiamo Dio nella pietra, nella pianta, nell'animale, elevandoci più in alto lo vediamo come legge della natura, come *legge morale;* ma non lui vediamo, giacchè la forma esteriore ci nasconde sempre il vero essere e i nostri occhi sono un ostacolo ai nostri occhi: volete veder Dio come è in se stesso, a faccia a faccia? non ricercatelo al di là delle nubi, ma, dovunque voi siete, potete trovarlo, osservate la vita di quelli che si dànno a lui e voi lo contemplerete; abbandonatevi a lui e lo troverete nella vostra coscienza (1).

5. La vera conoscenza di Dio, che costituisce la sostanza vivente della religione, non vuol dunque rispondere qui in maniera evidente a un bisogno di speculazione astratta e soltanto teorica, ma riempie di sè tutto l'ampio cerchio dell'esistenza umana nel suo aspetto teorico e pratico. Perciò il Fichte con piena consapevolezza non ricorre direttamente a qualcuna delle prove classiche per dimostrare che Dio esiste; l'azione d'un essere perfetto si fa sentire in tutte quante le cose, giacchè « non vi è essere e vita alcuna fuori dell'immediata vita divina, la quale appare avviluppata e velata in modi diversi nella coscienza, secondo leggi proprie e indistruttibili; essa si manifesta libera di questi vilùppi e modificata dalla sola forma dell'infinità, soltanto nella vita e nelle azioni degli uomini che si dànno a Dio: in queste azioni non agisce l'uomo, ma Dio stesso nella purezza e profondità della sua

(1) FICHTE, *Anweisung* ecc., già cit., pag. 81.

essenza, che compie l'opera sua per mezzo dell'uomo » (1). Quindi la certezza della realtà divina sgorga dall'intimità della coscienza e si distingue dalla forma della cosidetta prova ontologica se non pel colore e la straordinaria vivacità che il Fichte pone nell'esprimerla. Certo per evitare facili confusioni bisogna qui distinguere la prova ontologica che Cartesio ha fornito nella « Terza meditazione » da quella che ha voluto aggiungere nella Quinta; nella prima forma, dall'esistenza in noi dell'idea d'un essere assoluto e perfetto si conclude all'esistenza di esso, essendo questo l'unica fonte donde l'idea è potuta derivare, nè potendo venir attinta nell'esperienza che abbiamo di noi stessi e degli altri oggetti del mondo. Pur credendo sufficente questa prova, Cartesio ne ha aggiunta un'altra, tutta scolastica, traendone il primo germe da S. Anselmo, secondo la quale l'essere perfetto dovendo contenere in sè tutte le perfezioni e l'esistenza essendo una di queste, non può non esistere. Solo di questa seconda prova, che ha gettato il discredito su tutta la prova ontologica, il Kant fa oggetto di critica (2), mentre il Fichte si può dire alla fine che s'accosti alla prima, purchè si tenga presente l'elemento nuovo e di capitale importanza che egli, per l'azione diretta della dottrina kantiana, introduce nella dimostrazione che ne dà. In Cartesio per la prima volta quella realtà immutabile e sicura che era il mondo, diviene un problema, giacchè si afferma recisamente che al pensiero umano si impone la necessità di giungere al mondo partendo dall'io;

---

(1) Fichte, *Anweisung* ecc., già cit., pag. 85.

(2) A. Spir, *Les fondements de la religion et de la morale*, in « Revue de Metaph. et de Morale », a. 1896, pag. 318.

infatti la verità prima e fondamentale è il principio che io esisto come coscienza, compresa sotto un aspetto come la semplice constatazione d'un fatto, non come un'argomentazione logica, mentre in un altro senso esso significa che, a differenza degli elementi del contenuto che possono successivamente venir eliminati come apparenze, l'unità soggettiva del contenuto cosciente è costante e assoluta, nè può esser tolta senza distruggere la coscienza stessa (1). L'idea di Dio, cioè l'idea d'una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente e onnipotente, è in me grazie soltanto alla stessa sostanza infinita, che ve l'ha lasciata, come l'operaio lascia un segno impresso nell'opera sua (2). La certezza dell'esistenza di Dio tratta dalla profondità dello spirito è più evidente di quella che deriva dal vedere che nelle cose sensibili v'è un ordine o una successione di cause efficienti oppure dal sapere che io sono nato da mio padre, che questi discende alla sua volta da un avo, per concludere che dev'esservi una causa prima dal fatto che in tale ricerca non posso continuare all'infinito (3). Così il fondamento storico della coltura medioevale, dove l'opera della ragione è sostenuta e frenata dalla tradizione e dall'autorità, vale a dire è assai più strettamente legata alle naturali esigenze dell'attività religiosa, cede il posto a una coltura fondata esclusivamente sulla ragione innata in ogni uomo. Voi dovreste ricordarvi, dice Cartesio rispondendo a un'obbiezione del Gassendi, che parlate a uno spirito talmente staccato dalle cose corporee che

---

(1) MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica*, p. 125. Torino, Clausen, 1904.

(2) DESCARTES, *Oeuvres philosophiq.*, p. 99-101, Paris, Desrez, 1838.

(3) DESCARTES, op. cit., pag. 101.

non sa neppure se prima di lui vi sieno stati altri uomini, e che quindi non si commuove molto della loro autorità [1].

La dottrina del Fichte, come quella del suo grande maestro, ha con quella cartesiana, una stretta parentela; per lui l'elemento, l'etere ossia la forma sostanziale della vera vita è il pensiero, e ogni vita suppone la coscienza di sè, che sola può cogliere la vita; inoltre poichè la vera vita e la felicità consistono nell'unione con ciò che è invariabile e imperituro, l'eterno non può essere colto che dal pensiero; la vera vita e la felicità esistono nel pensiero, cioè in una determinata concezione di noi stessi e del mondo, considerati come un'emanazione dell'essenza intima e nascosta dell'essere divino: fuori dello spirito non v'è nulla di reale [2]. Quindi la religione, nella mente del Fichte, trae seco un profondo rivolgimento nei rapporti con la morale e con le più alte attività dell'esistenza umana, giacchè implica lo spuntare d'una nuova vita, avente il suo fondamento non già nella realtà naturale, ma nella credenza salda e incrollabile in una realtà superiore, rispetto alla quale la natura con tutti i suoi varî prodotti e le sue mutevoli manifestazioni è pura apparenza e semplice strumento, non altro che un punto d'appoggio per elevarsi in una sfera più pura, per conquistare la vera vita. Essa stessa dunque è una metafisica, la sola metafisica possibile, il cui nucleo essenzialissimo è un fatto fondamentale dello spirito umano, che può nei più oscurarsi, ma non essere del tutto eliminato. Come dunque possiamo elevarci dalla

---

(1) DESCARTES, *Oeuvres philosophiques* giá cit., p. 200.

(2) FICHTE, *Anweisung* ecc., già cit., pag. 20.

moralità alla religione, come constatare e cogliere nella nostra coscienza umana qualche cosa che stia al disopra dell' uomo e ne penetri, per così dire, tutta quanta l'attività?

Anzitutto è da escludersi in modo assoluto che il mondo sensibile possa aprire qualche via che ci conduca a riconoscere l'esistenza d' un essere superiore; l' universo materiale si spiega mediante un meccanismo analogo al meccanismo di Newton; ma esso non è che il riflesso del mondo soprasensibile; in ciò che noi diciamo la conoscenza o la contemplazione delle cose, sempre ed eternamente conosciamo e osserviamo noi stessi, e le cose esteriori, variate e molteplici che ci appaiono qua e là sulla scena del mondo, si manifestano soltanto nella nostra coscienza, sorgono nel nostro pensiero dove leggiamo tutte le leggi dell' universo: il mondo esteriore non è altro che la nostra propria creazione e tutto ciò che esiste, esiste soltanto in noi e per noi (1). Il rapporto fra la coscienza e le cose è noto nella sua natura intima, dal momento che lo si afferma stabilito dal pensiero; voler conoscere un tale rapporto in se stesso, una cosa in sè, o anche voler determinare come questa cosa in sè si trovi in relazione con l' io in sè, dimostra un' ignoranza completa del nostro stesso pensiero, equivale a dimenticare che nel pensiero non può esservi altro che ciò che si pensa; il mondo materiale, che è fuori di me, svanisce in una semplice rappresentazione, si dissolve in ombre (2). Porre l' esistenza vera, ciò che vi ha di più reale e di più elevato e che esiste per se stesso, nelle cose che cadono sotto

---

(1) FICHTE, *Bestimmung des Menschen*, già cit., pag. 76.
(2) FICHTE, op. cit., pag. 75-77.

i sensi, non è altro che la maniera più bassa, più superficiale e più confusa della contemplazione del mondo: le cose sensibili non esistono, appunto perchè l'occhio le vede e l'orecchio le sente [1]. Queste verità rendono manifesto l'errore grossolano in cui cadono, secondo il Fichte, quelli che dall'esistenza e dalla costituzione del mondo sensibile deducono l'esistenza e gli attributi di Dio; è impossibile e contraddittorio concepire la divinità come una sostanza, vale a dire come qualche cosa di sensibile che esiste nello spazio e nel tempo, come è impossibile e contraddittorio provarne l'esistenza fondandosi sopra il mondo empirico: un Dio-sostanza è necessariamente un corpo esteso nello spazio; di qui deriva pure il carattere utilitaristico che si attribuisce a un Dio così concepito che diviene il signore del destino, il donatore della felicità, e che dalla creazione del mondo non penserebbe ad altro che a produrre la maggior somma possibile di piacere; ora chi si attende dalla divinità qualche cosa di utile e di piacevole, non ha alcuna religione e non è capace d'averne, giacchè la prima vera sensazione religiosa uccide in noi per sempre il desiderio; quindi un Dio che deve servire al desiderio è un essere spregevole, compie un ufficio, che disgusta qualunque uomo mediocre, è un essere malvagio che sostiene e perpetua la corruzione umana e l'avvilimento della ragione [2].

6. Però la forza originaria e reale che è nello spirito consiste nella facoltà che questo possiede di determinare se stesso, in un'assoluta auto-attività, in una tendenza che ha per fine se stessa, ossia in una

---

[1] FICHTE, *Anweisung* ecc., pag. 76.

[2] FICHTE, *Appellation an das Publikuum*, vol. 3° delle Opere già cit., pag. 58-61, passim.

attività di carattere essenzialmente morale, e la credenza in Dio è fondata sopra la convinzione etica che non solo il valore, ma anche la realtà di tutte le cose dipendono dall'aspirazione e dalla destinazione morale dell'uomo. Se qualcuno, esclama il Fichte, si meraviglia che si possa prendere una legge, la legge morale, ossia, secondo la sua opinione, un semplice rapporto e un'idea astratta per una realtà, il suo stupore deriva soltanto dall'incapacità di scorgere qualche cosa di reale fuori della materia visibile e sensibile (1). Dunque il problema della conoscenza non tende più a spiegare l'accordo fra l'intelligenza umana e il mondo, ma si subordina totalmente a un interesse pratico, perchè il pensiero e il suo oggetto divengono il mezzo per cui si rende possibile la libertà e s'attua l'azione pratica; qui s'afferma non soltanto il primato kantiano della volontà sull'intelligenza, ma la volontà diviene la condizione per cui l'intelligenza, esiste ed esercita il suo ufficio, giacchè la natura e la libertà non sono più in opposizione fra loro, ma la prima è il prodotto della seconda, è lo strumento per cui la libertà viene attuandosi in questa vita mortale.

Ma se la moralità pura, secondo il Fichte, è ciò che v'ha di più alto fuori della religione, tuttavia la tendenza incoercibile a penetrare nel significato vero e profondo della norma etica, ci costringe necessariamente a sollevarci dalla moralità alla religione; quindi come davanti alla legge morale cede ogni legge esteriore, così davanti alla moralità cede la legge interna (2).

---

(1) FICHTE, *Appellation* ecc., già cit., pag. 77.
(2) FICHTE, *Grundzüge* ecc., pag. 626-2.

Nè è difficile spiegare perchè noi non possiamo in alcun modo rimaner fermi alla legge del dovere, ma siamo costretti a procedere oltre, a risalire a principî più comprensivi e più alti, mettendoci per una via che il Kant aveva dichiarata chiusa alla nostra intelligenza. Come la voce intima della coscienza, tostochè io mi raccolgo un istante e rifletto sopra di me, mi dice che la mia destinazione non è il puro sapere, ma l'agire, e mi conduce al di là della rappresentazione fuori del semplice sapere, verso qualchecosa che sta al di sopra della scienza e ne contiene in sè il fine ultimo [1]; così l'uomo, se vuol ricercare la ragione ultima del dovere deve sollevarsi in una sfera superiore ad esso. Infatti chi è privo di religione, obbedisce alla legge morale soltanto perchè questa si manifesta a lui; ma si presenta naturalmente la domanda: comprende egli se stesso, sa che è questo dovere cui in ogni istante è pronto a sacrificare la propria vita, sa che è in se stesso, il suo valore? Lo sa così poco, risponde il Fichte, che egli dichiara che la cosa dev'essere così, perchè così dev'essere; tale ignoranza, tale incomprensibilità del significato proprio alla legge morale e delle conseguenze dell'atto da compiere è il segno caratteristico della perfetta ubbidienza, è vero, che chi segue l'ordine del dovere solo perchè è il dovere, non comprende ciò che in se stesso il dovere sia; tuttavia dal momento che senza comprenderlo lo compie, il dovere gli parla pure in maniera infallibile, evidentemente egli agisce come se lo comprendesse.

Ma qui si affaccia un'altra questione la quale ci introduce ben tosto nel cuore del problema e ci forza

---

(1) FICHTE, *Bestimmung des Menschen*, già cit., pag. 103.

a risolverlo senza indugio: tale obbedienza a qualche cosa che non comprende, è adeguata alla dignità dell'uomo considerato come essere ragionevole? Certo egli non segue un'occulta legge del tutto o un cieco istinto della natura, ma un'idea, e perciò è un essere più nobile; ma tale idea non è chiara per lui, è oscura, la sua obbedienza è un'obbedienza cieca; egli va verso il suo destino per una via più nobile, ma pur sempre con gli occhi bendati. Questo stato è dunque contrario alla dignità della ragione, giacchè in questa appunto vi è una facoltà, e quindi una tendenza a ricercare il significato della legge del dovere, sarà incessantemente eccitato e agitato da tale tendenza, e, se egli vuol rimaner fermo in quel cieco obbedire, non gli rimane che resistere ostinatamente a tale segreto impulso; per quanto la sua condotta sia perfetta, nel suo interno, nelle radici del suo essere non c'è altro che divisione, oscurità, assenza di libertà e di dignità [1].

Però il mezzo per salire ad una verità superiore non è la scienza, giacchè la ragione d'ogni scienza è sempre in un'altra scienza d'un ordine più alto, il che fa sì che tutto il sapere sia una catena le cui estremità ci sfuggono, e lo rende incapace a procurarsi un fondamento sicuro; la via diritta può essere indicata unicamente dalla fede, la quale, dando la realtà alle cose, impedisce loro di essere soltanto vane illusioni, trasforma il mondo in un oggetto del dovere, e nella sfera entro cui il dovere si compie. Ora appunto la legge dell'azione, che per sè mi pone uno scopo e mi costringe a pensare che così debbo agire, mi costringe pure a credere che dall'atto qualche

---

(1) FICHTE, *Grundzüge* ecc., già cit., pag. 626 7.

cosa debba seguire: qui si apre agli occhi del mio spirito la visione d'un mondo diverso e migliore dell'attuale, un mondo cui aspiro e verso cui tendo con tutte le forze (1). La coscienza intima della propria libertà, il sentirsi superiore ad ogni influenza che venga a noi dal mondo esterno, ci conduce necessariamente alla credenza in un ordinamento morale del mondo, che è poi identico alla credenza in Dio: della libertà e del fine non posso dubitare senza distruggere me stesso; si dice non già: io debbo perchè posso, ma: io posso perchè debbo; che io debba e ciò che debba, è un primo immediato, non ha bisogno d'altre spiegazioni e dimostrazioni, è per sè conosciuto e vero, non è fondato sopra un'altra verità, ma ogni altra verità ne discende; questo ordine morale vivente è Dio stesso: noi non abbiamo bisogno d'altro Dio e non possiamo concepirne un altro (2). Non occorre dunque, esclama il Fichte, che io sia liberato dai legami del mondo materiale per divenire cittadino del mondo intelligibile, che posso abitare fin da questo momento; il cielo non si trova al di là della tomba, ma su questa terra e illumina con la sua luce divina il cuore d'ogni uomo dabbene (3).

Quindi la coscienza morale, che trova non fuori ma in se stessa la ragione unica della propria certezza, è un primo immediato, non può essere distrutta se non annientando lo spirito, e offre il fondamento per dedurre la convinzione religiosa. Infatti ogni azione morale ha un senso solo per le conseguenze che ne derivano non già entro la sfera delle cose

---

(1) Fichte, *Bestimmung des Menschen*, già cit., pag. 103.
(2) Fichte, *Grund unseres Glaubens*, pag. 11.
(3) Fichte, *Bestimmung des Menschen*, già cit., pag. 121.

sensibili, giacchè in tal caso è indifferente che le azioni umane avvengano per impulsi egoistici o pel timore d'un'autorità esterna; ma gli effetti riguardano l'ordine morale, mentre l'ordine naturale, il mondo sensibile è soltanto un mezzo. L'ordine morale basta a se stesso in modo assoluto, è un ordine soprannaturale, che però non è costituito da noi, dalla nostra condotta conforme al dovere puro e semplice, ma è da questa presupposto, come il seminatore presuppone l'esistenza d'un ordinamento naturale, che alla sua azione del seminare fa seguire gli effetti necessarî e i frutti (1). Nè si può dire che questo « ordine morale » sia soltanto un principio formale; una legge, che come tale non può creare l'idea di Dio (2), giacchè esso non è posto entro la cerchia degli esseri morali finiti, ma fuori di essi, ed è quindi trascendente, è Dio stesso; infatti dalla concezione necessaria d'un ordine intelligibile si svolge e si è sempre svolto nello spirito degli uomini buoni ogni credenza in Dio e nel divino: allorchè questa contiene più del concetto d'un ordinamento morale, è finzione e superstizione, che pur essendo innocua è tuttavia spregevole e indegna d'un essere fornito di ragione (3). Con questo il Fichte è ben lungi dal pensare che Dio si debba considerare il prodotto della nostra attività morale, perchè Dio non sarebbe altro che l'ordinamento morale del mondo e questo alla sua volta sarebbe opera dell'umanità; a dimostrare erronea questa opinione basta rilevare che tale ordi-

---

(1) Fichte, *Aus einem Privatschreiben*, vol. 3° delle opere già cit., pag. 257.

(2) Pfleiderer, *Geschichte der Religionsphilosophie*, già cit., pagina 275.

(3) Fichte, op. cit., pag. 259.

namento, il quale è fornito di vita e di attività perenne ed è quindi un *ordo ordinans* non un *ordo ordinatus*, sta all'infuori del mondo morale finito e senza di esso non sarebbe possibile l'esistenza degli uomini come esseri morali. Si comprende allora pienamente il profondo detto fichtiano: crea in te la disposizione conforme al dovere e conoscerai Dio, e mentre parrà a noi che tu sia ancora nel mondo sensibile, per te verrai a trovarti nella vita eterna quaggiù (1).

7. Con l'affermazione di questi principî fondamentali il Fichte rientra nella grande corrente speculativa aperta da Cartesio: soltanto nello spirito umano è da ricercarsi la prova irrefragabile dell'esistenza di Dio, per la quale la comune prova cosmologica non ha valore apprezzabile, giacchè fra l'universo sensibile e l'essere supremo non vi può essere legame logico e « ciò che non esiste, non è atto ad offrir un fondamento qualsiasi alla soluzione d'un problema, nè dal mondo percepito dai nostri sensi è aperta via alcuna per salire ad un ordinamento morale del cosmo » (2). Si ha però un mutamento radicale quando, seguendo sino in fondo una delle vie accennate dal Kant, il Fichte all'intellettualismo cartesiano sostituisce la volontà morale. È bensì vero che a questa concezione della divinità fondata sopra la convinzione profonda che non solo il valore ma anche la realtà di tutte le cose dipendono dall'aspirazione morale e dalla destinazione dell'uomo e che sotto l'aspetto confessionale e popolare è in realtà

(1) Fichte, *Appellation an das Publicum*, pag. 170, vol. 3° delle opere già cit.

(2) Fichte, *Grund unseres Glaubens*, già cit., pag. 6.

ateismo (1), se ne viene sostituendo, o, meglio, svolgendo un'altra nella mente del Fichte, che s'aggiunge alla dottrina ormai formata, a guisa d'una cupola costruita sopra l'ampio edificio già compiuto nelle sue parti essenziali; però la relazione fra l'attività religiosa e quella morale non viene mutata radicalmente. Si deve anzi dire che in questa fase della sua vita intellettuale il Fichte pone in maggior rilievo il rapporto fra Dio e il mondo, fra l'eternità e il tempo, in modo che viene delineando con precisi contorni e con caratteri ben definiti una « Weltanschauung » religiosa, ponendo al primo piano concetti e problemi che prima erano soltanto accennati (2). È mantenuta ancor salda l'idea già espressa nella « Teoria della scienza » del 1794, che la reáltà empirica, conosciuta per mezzo dei sensi, non può essere la realtà ultima, ma soltanto fenomeno, che si conosce mediante l'elaborazione compiuta dalle categorie dell'intelletto, il quale non penetra nella vera essenza delle cose e rimane soltanto alla superficie. La realtà assoluta non è dunque sottoposta alla legge del tempo, ma è il fondamento unico di tutto ciò che nel tempo appare. L'assoluto non è più una corrente d'espansione spirituale, agitata dal moto eracliteo: l'essere è semplice, uguale a se stesso, invariabile, non ha in sè nè perire nè crescere, mentre l'apparenza è un continuo mutamento, un incessante oscillare fra ciò che diviene e ciò che è (3). Occorre però distinguere, per rendere più chiaramente il pensiero

---

(1) WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philosophie*, già cit., pagina 235, vol. 2°.

(2) F. A. SCHMID, *Die Philosophie Fichtes mit Rukssicht auf die Frage der veränderten Lehre*, pag. 111. Freiburg i. B., Epstein, 1904.

(3) FICHTE, *Anweisung* ecc., già cit., pag. 15.

del filosofo, l'essere (Sein) divino dall'esistenza (Dasein) divina; il primo è l'eterno uno che non passa e non muta, la seconda è la vita divina in quanto si manifesta nel tempo e appare nella nostra coscienza come azione vivificante, mentre il fenomeno è pura apparenza, esistenza priva di vita, negazione del vero essere, semplice concatenamento meccanico. Nonostante questo mutamento è ancor fermo il concetto che, se non si riconosce la possibilità dell'obbedienza incondizionata al dovere, non v'è nessun adito alla religione così concepita, giacchè questa non è in grado di render visibili le conseguenze dei singoli atti conformi al dovere: soltanto mediante la moralità elevata la religione, specialmente quella cristiana, è entrata nel mondo [1]. Tutte le cose, i corpi, le anime, noi stessi, in quanto ci attribuiamo una vita indipendente e autonoma, non ha esistenza vera e propria, la vita stessa dell'uomo scorre come un'ombra sul molteplice e sul transitorio [2]. Però al mortale è concesso di sollevarsi al disopra di questo stato, di togliersi dalla cerchia grigia della morta natura per entrare nella *luce* dell'eternità, e partecipare attivamente alla vita divina. Il mezzo essenziale per toccare questa meta elevata è in lui stesso: basta che egli prenda coscienza della propria libertà, diventi un essere libero, domini le proprie tendenze e i proprî istinti e segua rigidamente la legge del dovere. Immediatamente prima che sotto l'aspetto della religione, il mondo nel quale viviamo si può considerare sotto quello d' una moralità vera e superiore, dove appare una legge del mondo degli spiriti, la più elevata, la

---

(1) FICHTE, *Anweisung*, ecc., già cit., pag. 79 e *Grundzüge des gegen*, W. Zeitalters, già cit., pag. 626.

(2) FICHTE, *Anweisung*, ecc., già cit., pag. 58.

prima, assolutamente reale; essa però non è una legge puramente ordinatrice di ciò che esiste, ma piuttosto una legge creatrice di qualchecosa di nuovo, di qualchecosa che non esisteva nel seno di ciò che esiste. La legge ordinatrice, che è poi quella dell'imperativo categorico, della legalità obbiettiva, è soltanto negativa, distrugge la contraddizione fra le diverse forze libere, ristabilisce fra loro l'equilibrio e la calma; invece la legge creatrice tende a fornire una novella vita alla forza che è in riposo: essa vuole, nell'uomo che ne è penetrato e per lui negli altri uomini, realizzare l'umanità come dev'essere, farne un'espressione dell'essenza di Dio [1].

Benchè una non lieve deviazione dai principî fondamentali della critica kantiana sia qui evidente, tuttavia questa fa pur sempre sentire la sua profonda influenza e fornisce al pensiero fichtiano non solo il colorito, ma il punto d'appoggio onde si solleva ad altezze che la circospetta prudenza del maestro giudicava vertiginose; pure la nota affermazione del Kant che « di tutte le cose che noi possiamo concepire in questo mondo o anche, in maniera generale, fuori di questo mondo, non ve n'è alcuna che possa esser considerata buona senza restrizione, fuori d'una sola: « una volontà buona », diviene quasi la linfa vitale che scorre in tutto il corpo del sistema fichtiano attraverso alle diverse varie fasi del suo laborioso sviluppo. La moralità pura è in noi la radice più profonda mediante la quale siamo indissolubilmente legati all'essere assoluto; essa ci indica pure la via maestra che conduce ad armonizzare e a ridurre all'unità le due attività fondamentali dello

---

[1] FICHTE, *Anweisung*, già cit., pag. 79.

spirito umano: il conoscere e il volere, considerando il pensiero come un'attività di carattere morale, tutta subordinata all'idea del dovere, e trasformando il mondo in uno strumento necessario allo svolgimento di quell'attività.

8. Il tormento dell'anima protestante, scrive il Boutroux, è nel tentativo di conciliare l'esaltazione della fede interiore, proveniente dallo sviluppo del misticismo medioevale, col ritorno ai testi e ai monumenti antichi, opera degli umanisti della Rinascenza [1]. Nello svolgimento della sua speculazione, il Fichte manifesta uno sforzo quasi costante ad accostarsi alla tradizione della Riforma, senza staccarsi visibilmente dai principî fondamentali della « Teoria della scienza », mentre il soffio inestinguibile dell'aspirazione morale anima di continuo il pensiero e l'attività di lui. Perciò nella concezione fichtiana della divinità, come già in quella di Kant, a lato al predominare di elementi che rivestono un carattere puramente filosofico e sono dovuti a una profonda vena speculativa, si possono facilmente rilevare altri elementi che provengono evidentemente dalle rappresentazioni religiose tradizionali; però questi ultimi, per la loro stessa forma plastica e alquanto indecisa, vengono modificati, raffinati e liberati da quella materialità esteriore, la quale, se è necessaria all'immaginazione e alla mentalità popolare, ripugna alla riflessione elevata e allo spirito critico del filosofo. Quindi la concezione della divinità elaborata dal Fichte, benchè egli dichiari ripetute volte che « la conoscenza dell'essere come unità assoluta, come invariabile e immutabile in se stessa non sia una pro-

---

(1) Boutroux, *Science et religion*, pag. 215, Paris, Flammarion, 1908.

prietà esclusiva della scuola, giacchè ogni cristiano che nella sua infanzia ha ricevuto una buona istruzione religiosa ha il nostro concetto dell'essere riguardo all'esplicazione dell'essere divino (1) », si presenta come una concezione personale e profondamente originale, e bisogna aggiungere che l'originalità è dovuta soprattutto all'elemento morale che tutta la riveste e la penetra. Secondo il Fichte, l'organo col quale si perviene al possesso della vera realtà è la fede, vale a dire l'assentimento spontaneo che l'uomo dà alle convinzioni che gli si presentano naturalmente, e che si formano in una sfera inaccessibile al ragionamento e hanno radici troppo profonde perchè possano essere soltanto smosse (2). Delle diverse forme di credenza, questa sarebbe la più perfetta, vi arriviamo adoprando attivamente tutte le nostre facoltà, σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, per usare le parole d'Aristotile, ed esprime ciò che vi ha di più profondo e di essenziale nella nostra personalità. Però questa fede ha ben poco di comune con la fede popolare e presenta piuttosto alcuni caratteri di quella kantiana; è una fede della ragione, vale a dire che essa non posa su altri fondamenti fuorchè su quelli contenuti nella ragion pura, deriva da un bisogno necessario che nella nostra condizione umana non potrebbe in alcun modo essere sostituito, e se non risponde alle condizioni rigorose della certezza logica, non è per nulla inferiore al sapere più sicuro; la fede soltanto dà validità al sapere, e innalza al grado di certezza e di convinzione ciò che senza di essa sarebbe semplice illusione (3).

---

(1) FICHTE, *Anweisung*, ecc., già cit., pag. 58.
(2) FICHTE, *Bestimmung des Menschen*, già cit., pag. 92-93.
(3) FICHTE, op. cit., pag. 92.

Il Fichte riconosce necessaria l'esistenza d'una Chiesa per l'obbligo che ha l'individuo di agire sugli altri uomini, affinchè tutti abbiano la medesima convinzione fondamentale e costituiscano una vera comunanza etica, poichè l'ufficio e lo scopo di essa sta soltanto nell'ottenere un accordo completo delle convinzioni morali, l'unità etica di tutti gli uomini. Inoltre il simbolo che tutti i membri della Chiesa accettano, non deve considerarsi altro che un punto di partenza, non il fine, uno strumento atto a creare convinzioni sempre più alte. Questa elevazione, questo progresso ulteriore del simbolo, è nello spirito del protestantesimo mentre è nello spirito del papato il tenersi stretto all'antico, lo sforzarsi a contenere la ragione nell'immobilità: il protestante dal simbolo procede verso l'infinito, il cattolico invece va ad esso come al suo fine ultimo [1]. Vana illusione nello spirito di libertà del protestantismo! nello stesso anno (1798) che egli scriveva queste parole, un rescritto di Federico Augusto ordinava la confisca del « Giornale filosofico » dove era stato pubblicato l'articolo sul « Fondamento della nostra fede in un reggimento divino del mondo » perchè vi si scorgevano dichiarazioni di aperto ateismo; come qualche anno prima (1794) un rescritto reale manifestava a Kant il dispiacere del re nello scorgere che quegli abusava della sua filosofia contro alcune dottrine del Cristianesimo, e l'avvertiva che sarebbe stato colpito da misure penose se avesse perseverato nei suoi errori.

Il Fichte cerca con grande cura e con particolare insistenza di mostrare che i principî della sua filosofia sono in perfetto accordo con le verità fonda-

---

(1) Fichte, *Sittenlehre*, già cit., pag. 327.

mentali del Cristianesimo; però premette un'osservazione che pone in piena luce il fatto che il contrasto fra religione filosofica e religione dogmatica viene risoluto soltanto costringendo quest'ultima a piegarsi alle verità contenute nella « Teoria della scienza ». Egli riconosce l'ufficio importantissimo compiuto dal Cristianesimo nello sviluppo storico dell'umanità, la quale nella sua essenza è di origine divina, è una manifestazione della vita divina; però afferma tosto che bisogna distinguere il Cristianesimo considerato nella sua eterna verità, dal Cristianesimo considerato nel suo aspetto temporale e transitorio, che mescola l'idea cristiana con elementi giudaici e pagani, giacchè nel vero Cristianesimo l'umanità è una, è l'esistenza esteriore, vigorosa e indipendente di Dio, è un raggio eterno che si rinfrange nell'universo sensibile sotto forma di più raggi individuali (1). L'ipotesi della creazione è un errore assoluto e fondamentale d'ogni falsa metafisica e d'ogni falsa religione, derivante dalla necessità di riconoscere da un lato l'unità e l'immutabilità dell'essere divino, e di non volere dall'altro l'esistenza indipendente e reale delle cose finite, la quale contrasta, aspramente con la dottrina fichtiana; la creazione di ciò che non è in Dio e non è eterno e necessario, l'idea d'una separazione e d'un espulsione dell'essere da Dio che ci rigetta nel nulla e fa di Dio un padrone arbitrario e ostile, è un fantasma che turba il pensiero e dev'essere cacciato lungi da noi (2). L'ipotesi della creazione porta seco il dualismo fra l'uomo e Dio, e il dogma della caduta, rendendo impossibile

(1) FICHTE, *Die Grundzüge des gegen*, W. Zeitalters, già cit., pagina 581-2.

(2) FICHTE, *Anweisung* ecc., pag. 89.

l' unione fra il mondo e Dio; l'idea del peccato è falsa e inaccettabile perchè è assurdo il pensare che la divinità possa credersi offesa dagli uomini.

È facile quindi comprendere quanto il Dio elaborato dalla speculazione filosofica si allontani dal Dio della tradizione popolare e della teologia dogmatica, pur tenendo presente l'importante distinzione che nella seconda fase del suo pensiero il Fichte stabilisce fra Dio e il Verbo, l'assoluto e la sua manifestazione, l'essere e l'esistenza, l'assoluto e il sapere. Se qui la tendenza panteistica è meno visibile che nelle opere del primo periodo, tuttavia siamo ben lungi da una concezione teistica qualsiasi e da un accordo con le opinioni teologiche ortodosse; il divario che passa fra la credenza razionale, come Kant l' ha concepita, e la credenza nel suo significato comune, spiega chiaramente come una conciliazione su questo terreno non sia possibile, o se è possibile, non sia diversa da quella che può farsi fra una filosofia rudimentale e una filosofia pienamente conscia del proprio fine e del proprio metodo.

A lumeggiare meglio il rapporto fra la religione e la morale non basta considerarlo nella vita dell'individuo, dove pure ci si presenta con caratteri maggiormente spiccati; ma gioverà vedere brevemente come ci si offre nella vita dell'umanità, la quale è pur essa un passaggio dalla natura alla libertà, dall' istinto puro e semplice alla *luce* che emana dall' Eterno, dalla piena e tirannica dipendenza verso le cose esterne e sensibili al regno autonomo della ragione, dove la collettività umana acquista perfetta coscienza di sè e dei suoi più alti destini. Pel Fichte lo sviluppo razionale della storia umana, quando venga considerato nella sua unità

complessiva, mira a liberarci gradatamente dai legami delle cause naturali, a illuminare l'anima collettiva, che, cieca e incosciente dapprima, viene attuando la libertà e instaurando il dominio della ragione, dopo un periodo in cui prevalgono l'istinto e l'autorità.

In questo svolgimento la morale appare come il carattere precipuo di tutto l'insieme e fornisce, per così dire, il colorito alle diverse epoche che lo compongono; quindi a un periodo di innocenza inconsapevole, conforme al pensiero di G. G. Rousseau, e a un altro in cui regnano l'obbedienza cieca e la fede spontanea irriflessa, si entra nell'èra che si può dir la nostra, benchè, come avviene della nota legge dei tre stati di A. Comte, le diverse epoche s'incrocino, s'intersechino e si mescolino. Qui si perde di vista il fine ultimo dell'umanità, l'individuo isolato si fa centro del mondo intero, trionfano l'egoismo, il piacere, la soddisfazione personale, il senso del dovere si oscura, il conoscere ha la sua unica fonte e il suo fondamento essenziale nell'esperienza sensibile, mentre tutto ciò che varca gli angusti confini d'un gretto empirismo non ha valore alcuno. La morale non diviene altro che una teoria degli interessi individuali, Dio un personaggio utile, che si prende cura del nostro benessere, la religione un complemento necessario della politica. Tutti vorrebbero essere felici, tranquilli, contenti del proprio stato; ma non sanno dove trovare questa felicità, perchè non comprendono quel che realmente vogliono e amano; pensano di averla ritrovata in ciò che si presenta immediatamente ai loro sensi, e in questa caccia alla beatitudine s'impossessano del primo oggetto

che loro capita, sentendosi più tardi vuoti e bisognosi come prima [1].

Come si passa da questo stato in cui la ragione non ha più un dominio cieco, ma non è neppure una guida cosciente, ossia non regna affatto, e prevale invece un'assoluta indifferenza per ogni vero principio, all'epoca che si può dire della « santità » in cui la ragione entra in pieno possessso di sè e si attua quindi con perfetta coscienza?

Già nell'epoca dell'« Illuminismo » la vita è guidata da due principî che hanno sulla religione una azione soltanto negativa: il primo, che si deve accogliere e approvare, consiste nel dar valore solo a ciò che si comprende; l'altro riprovevole e da respingersi, consiste nel porre il criterio del conoscere solo nell'esperienza sensibile. L'applicazione di queste idee porta con sè effetti notevoli per ciò che riguarda la religione, dalla quale viene eliminato tutto ciò che contiene di irrazionale e di misterioso, togliendo in tal modo ogni fondamento alla superstizione; il che, se pur prepara la via alla vera religione, non riesce però ad offrire alla coscienza un concetto chiaro del mondo soprasensibile [2]. Il passaggio alla vera religione si può avere soltanto quando sorge la possibilità di elevarsi alla moralità pura, ossia quando s'incomincia a sentire il vuoto e la stanchezza pel dominio degli interessi egoistici; questo movimento è affrettato da una « maschia filosofia » quella di Kant, la quale introducendo il concetto della moralità pura, fa sentire più fortemente l'insufficenza delle tendenze utilitaristiche dominanti [3]. Perchè

---

(1) Fichte, *Anweisung* ecc., pag. 18.

(2) Fichte, *Die Grundzüge* ecc., già cit., pag. 623.

(3) Fichte, op. cit., pag. 625.

la vera religione possa affermarsi risolutamente nella società umana e portarvi tutti i suoi frutti, è necessario aver chiara coscienza che la legge morale ha un valore supremo e affatto indipendente dalle sue conseguenze buone o cattive: la religione apre all'uomo il significato profondo di questa legge, e gliela presenta come il riflesso nella coscienza dell'essere divino. In tal modo ciò che nell'uomo puramente morale è comando del dovere, nell'uomo religioso è un'eco vivente della vita divina; dal primo si compie spesso con un certo sforzo ciò che il dovere vuole, e si esige il sacrificio delle sue intime tendenze e dei suoi più cari sentimenti; poichè così dev'essere, egli soffoca la voce del sentimento e sopisce il dolore, ma non sa spiegarsi il perchè di queste rinunzie. Invece l'uomo religioso scioglie tosto questo problema: ciò che resiste e non vuol morire in noi, è la vita imperfetta, la quale appunto perchè è pur sempre vita, si sforza di persistere; essa però deve essere soppressa se si vuole raggiungere una vita più alta e più nobile; e cio è tanto più facile, quando si pensi che le tendenze che io debbo sacrificare non sono già le *mie* tendenze, ma soltanto le tendenze rivolte contro di me e contro un'esistenza più alta [1]. L'importanza capitalissima che la morale ha per la religione, è dimostrato anche dal fatto che se quest'ultima è amore della vita e della volontà divina, chi questa volontà compie di mala voglia, non potrà mai amarla: mediante la moralità l'uomo si abitua all'obbedienza, e a questa si schiude l'amore come il frutto e la ricompensa più dolce. Certo l'azione dello stato si ferma qui, giacchè

[1] FICHTE, *Die Grundzüge* ecc., pag. 628.

questo può togliere gli ostacoli che si oppongono allo sviluppo della moralità, ma non condurre alla moralità stessa la cui fonte è nella profonda coscienza dell'uomo e nella sua libertà (1).

9. Di che natura è dunque il comando morale, come si è venuto delineando nella mente del Fichte? è desso un ordine assoluto, un imperativo categorico, che s'impone alla coscienza umana per la sua autorità suprema, davanti alla quale dobbiamo inchinarci? oppure quest'ordine assoluto trae la sua ragione e il suo valore incontestabile dal mondo invisibile di cui esprime il comando e il valore, o non sarebbe infine che la voce dell'essenziale natura delle cose che si ripercuote nella nostra coscienza? La concezione fichtiana comprende tutte queste cose, ma tutte le supera e porta nel mondo del pensiero e dell'azione qualche cosa di nuovo, e, pur non inventandolo, mette in più chiara luce un elemento originario dello spirito, che nella scala dei valori umani, occupa innegabilmente uno dei posti più elevati. Infatti per quanto la condotta dell'uomo che obbedisce ciecamente al dovere sia perfetta, tuttavia nel suo interno, nelle radici del suo essere non v'è che divisione, oscurità, assenza di dignità e di libertà; anche colui che segue gli impulsi naturali, è pur esso guidato dall'eterna legge del tutto; ma questa è una guida muta, lo trascina come l'animale e la pianta, lo adopera come una cosa, senza interrogare la sua volontà: la religione addita all'uomo il vero significato della legge morale (2).

Così il Fichte, pur seguendo l'indicazione del

---

(1) FICHTE, *Die Grundzüge* ecc., pag. 631.

(2) FICHTE, op. cit., pag. 627.

Kant, ha mostrato agli uomini una via più nobile, ha scoperto una più alta forma di vita, è un creatore di valori spirituali, che stanno fuori del tempo e fan sentire la loro forza armoniosa in tutti i campi del pensiero. È quindi agevole a comprendersi, se si tengon presenti le condizioni del tempo e del lavoro speculativo, come il principio fichtiano venga ripreso e posto a fondamento d'una concezione della vita e dell'universo e serva a determinare il rapporto fra la religione e la morale. Infatti, ove si voglia chiamare sistema la filosofia dell'Eucken, esso poggia sopra l'affermazione d'una vita superiore e autonoma dello spirito, alla quale noi tutti partecipiamo o possiamo partecipare e che appare in noi senza che sia lecito dirla opera nostra oppure un prolungamento della natura; anzi essa rappresenta piuttosto una rottura con l'attività puramente naturale e quindi un nuovo punto di partenza per giungere a una trasformazione radicale della vita. Soltanto nelle esperienze della vita dello spirito può manifestarsi una divinità superiore a tutte le complicazioni cosmiche, si può rivelare una ragione universale, che mantenga insieme il mondo visibile e quello invisibile e li unisca in un'armoniosa unità, e stabilire una comunità interiore degli uomini (1). La prova di questa novella vita nell'uomo si ha nella morale; nell'idea del dovere appare come una fusione di ciò che è «al disopra di noi «e di ciò che è «in noi» e accanto a elementi umani si rivela un elemento sopra umano che fornisce alla vita nostra una grandezza incomparabile (2). Quindi entro la sfera dello stesso

(1) Eucken, *Le sens e la valeur de la vie*, già cit., pag. 79.
(2) Eucken, op. cit., pag. 81.

spirito umano spunta di fronte al mondo naturale l'alba d'un mondo superiore, e gli sforzi che tendono a costituire la personalità mirano alla liberazione dalle forze della natura; allora si determina chiaramente il rapporto fra la religione e la morale: la religione è morale in quanto che ciò che sta al disopra del mondo può essere considerato e concepito soltanto con la completa vittoria sulla parte inferiore che è in noi, ossia con la moralità pura; e la morale alla sua volta ha un fondamento religioso pel fatto che essa mira in ultima analisi non a legare la personalità al mondo empirico, ma, pur entro i confini di questa, accenna a un fine che gli sta al di sopra; la personalità deve riconoscere e raggiungere il soprannaturale solo alla luce dell'ideale etico, ricercare il fondamento più saldo della morale nel suo rapporto col soprassensibile. Questo è il concetto dominante nelle varie correnti che confluiscono nell'idealismo etico e che nelle indagini riguardanti la religione fanno uso d'un procedimento autonomo, indipendente dalla teologia fondata sulla rivelazione [1].

Anche pel modernismo bergsoniano la vera conoscenza di Dio, la sostanza vivente della religione, non si prova ricorrendo alla pura speculazione teorica e astratta, ma è piuttosto un problema di vita morale e religiosa; giacchè ricercare Dio per via di dimostrazione equivale a ricercare non una realtà vera e propria, ma una semplice ipotesi esplicativa, la quale è fondata più o meno saldamente sopra congetture e porta soltanto a un principio d'unità formale; ora è chiaro che una realtà concreta non si dimostra,

---

[1] SIEBERT, *Die Religionsphilosophie in Deuschlond*, pag. 85. Langensalza, Beyer, 1905.

ma si sente e si vive (1). Quindi affermare Dio corrisponde essenzialmente ad affermare il primato della volontà; vale a dire, chi crede in un essere supremo afferma con ciò l'irriducibilità dell'elemento morale, la sua esistenza per sè, il suo valore come essere originario e specifico; chi crede in Dio, pone il primato della morale, ossia è convinto che la morale non deriva da altra cosa, ma che al contrario tutto da essa deriva, che è l'essere stesso, la radice prima e il principio sovrano dell'esistenza (2). Il pragmatismo bergsoniano, che alla corrente modernistica, offre argomenti di non lieve portata, non ammette forse che la conoscenza, dell'assoluto, almeno per la parte che per noi è possibile, è dovuta alla morale, che le intuizioni trascendenti ci arrivano attraverso gli ordini della nostra coscienza, e l'opera del pensiero che raggiunge l'assoluto non ha forse la sua origine in noi, in una libertà pratica e incondizionata? (3). Questa profonda tendenza morale agisce in maniera sensibile anche nella concezione del dogma e spinge a combattere l'intellettualismo che tiene per secondario e derivato il senso pratico e morale del dogma e concede il primo posto al suo significato intellettuale, stimando che questo in realtà costituisce il dogma, mentre l'altro ne è soltanto una conseguenza, cosicchè esso diviene qualche cosa di simile all'enunciato d'un teorema (4). Ora un dogma ha sopratutto un significato pratico, enuncia una prescrizione d'ordine pratico, il suo valore essenziale sta nel formu-

---

(1) Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, già cit., pag. 472.

(2) Le Roy, *Dogme et critique*, pag. 15. Paris, Bloud, 1907.

(3) Le Roy, op. cit., pag. 492.

(4) A. Léclerc, *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, pag. 71. Paris, Bloud, 1909, 2a ed.

lare una regola di condotta pratica; e mentre la concezione intellettualistica rende insolubili la maggior parte delle obbiezioni che solleva l'idea del dogma, invece una dottrina del primato dell'azione permette di risolverle, secondo il Le Roy, rispettando nel medesimo tempo i diritti del pensiero e le esigenze del dogma [1].

Questa forte e diffusa corrente di filosofia etico-religiosa si presenta con decisi caratteri e si distingue nettamente dalle altre tendenze in cui scorge deficenze capitali e il disconoscimento completo della vera essenza sia dell'attività religiosa sia dell'attività morale; ma anch'essa, e per l'ampiezza delle sue vedute e per l'importanza estrema dei fini cui mira, viene a trovarsi di fronte a difficoltà di vario genere, che portano non di rado a disconoscere il senso e il valore che la dottrina dell'idealismo etico ha nel complesso movimento spirituale e sociale dei nostri tempi. E queste difficoltà sono nella loro essenza quelle stesse che si ritrovano all'origine della dottrina, se si fa astrazione dal mutato linguaggio e dall'apparato esteriore. Quindi le critiche rivolte al Kant e al Fichte si ripetono oggi per l'Eucken, la cui filosofia viene denominata un idealismo teologico [2], e una specie di fideismo più o meno larvato [3]. Ma se si penetra un po' addentro nel pensiero dell'Eucken e degli scrittori che a lui s'avvicinano, quei giudizi appaiono infondati. Infatti è vero che l'Eucken vede nel Cristianesimo la religione suprema dell'umanità, come quella che contiene la necessità d'un rinnovamento morale profondo, riconosce l'insuffi-

---

[1] Le Roy, *Dogme et critique*, già cit., pag. 25-34.

[2] Cesca, *La filosofia dell'azione*, pag. 248. Palermo, Sandron.

[3] Masci, *La filosofia dei valori*, pag. 4. Roma, Lincei, 1913.

cenza del mondo empirico e non è quindi una religione fra le altre, ma piuttosto la religione delle religioni, giacchè esso attua in forme storiche la verità eterna, risponde a un' aspirazione che palese o nascosta è comune a tutta l' umanità, ha per idea centrale il regno di Dio, che esso apre al presente immediato in questa vita (1). Però egli è convinto che lo studio del mondo che ne circonda non può condurci a un potere superiore trascendente le forze umane, ma che solo nelle profondità del nostro spirito, nelle esperienze e nelle conclusioni proprie della vita interiore è da ricercarsi il fondamento della religione; osserva che il Cristianesimo è la religione della redenzione, ossia pone tutta la sua speranza non già nello sforzo dell' uomo ma nella grazia di Dio e ha il suo dogma centrale nell' Incarnazione, che esprime l' impotenza dell' uomo a liberarsi con le sue sole forze; ora la morale costituisce, si può dire, il cuore dell' opera dell' Eucken, e la morale è non soltanto una tecnica regolatrice, ma è sforzo continuo, è creazione, che deve rendere il Cristianesimo « più virile e più attivo; ma questo Cristianesîmo non è fatto, ma da farsi, non ci viene dal di fuori, ma è da crearsi entro di noi (2). Pur ammettendo che la Chiesa è dovuta a un istinto religioso fondamentale e si deve considerare come un elemento necessario della vita religiosa, tuttavia bisogna riconoscere che oggi le Chiese sono più dannose che utili, di guisa che è impossibile compiere quel rinnovamento che il tempo esige restando nelle Chiese esistenti, le quali

---

(1) EUCKEN, *Der Wahreitsgehalt der Religion*, pag. 402 e seg. Lipsia, Veit, 1901.

(2) EUCKEN, *Können wir noch Christen sein?* pag. 203 e seg. già cit.

legano la verità eterna a una forma temporale (1); si può quindi essere profondamente religiosi pur non appartenendo ad alcuna Chiesa visibile, anzi non di rado Chiesa e religione s'oppongono e s'escludono. La dottrina stessa del peccato originale è nefasta e abbassa il Cristianesimo al grado d'un manicheismo, poichè descrivere l'uomo come un essere impotente e perverso per far meglio brillare la grazia divina, equivale a cadere in un antropomorfismo intollerabile.

Come è evidente, anche qui passa il soffio potente del pensiero kantiano e di quello fichtiano; anche qui lo scopo d'un « compromesso » d'una « coalizione » come la denomina il Troeltsch (2), fra la concezione filosofica e quella teologica della religione urta contro le profonde aspirazioni morali verso la libertà e l'autonomia dello spirito, e si palesa per un'illusione vana. Riconoscere come fa il Troeltsch che il Cristianesimo è la manifestazione suprema della coscienza religiosa e poi soggiungere che il Cristianesimo dell'avvenire si distinguerà da tutte le forme esistenti della Chiesa cristiana, che sarà un Cristianesimo libero, in quanto sostituirà all'autorità della Chiesa l'autorità interiore e trasformerà l'idea della redenzione umana l'idea d'una elevazione liberatrice della personalità (3), equivale a ritenere impossibile l'idea d'un compromesso per ragioni soprattutto morali. Kant ha posto, senza risolverlo compiutamente, il problema filosofico della religione, mirando a una sintesi superiore del razionale e dell'irrazionale, della psicologia e della teoria della conoscenza; il mede-

---

(1) EUCKEN, op. cit., pag. 215 e seg.

(2) TROELTSCH, *Das Historische* ecc., già cit., pag. 42.

(3) *La philosophie allemande du XIX siècle*, pagina 52, Paris, Alcan, 1912.

simo problema si presenta oggi, dice il Troeltsch, ma per risolverlo bisogna tener conto d'una psicologia della religione, che è assai più ricca e profonda di quella che il Kant possedeva (1); ma è da dubitare assai se con una psicologia meglio informata le conclusioni cui il Kant è giunto sarebbero state diverse e potevano esserlo.

10. Chiarita in tal modo la posizione che l'idealismo etico assume nel pensiero contemporaneo, si comprende meglio la vigorosa opposizione che esso conduce contro la filosofia di S. Tommaso per dimostrare che questa è lontana non solo dalla filosofia di Kant ma si opponga recisamente a tutto lo spirito della speculazione moderna (2), cosicchè mentre da una parte chi sia chiuso nel tomismo non può giungere a comprendere nei suoi veri termini e nel suo fondamento la dottrina kantiana, dall'altra chi questa abbia penetrata a fondo non possa più tornare a S. Tommaso; sono due mondi che si oppongono in maniera irriducibile, giacchè nell'uno si parte dal soggetto per giungere all'oggetto, al mondo sensibile, nell'altro si parte dal sensibile, dal movimento in cui son compresi non solo i cangiamenti di luogo ma anche le alterazioni qualitative, l'aumento e la diminuzione, per giungere al principio supremo, a Dio (3). Questa unione indissolubile delle realtà ideali con elementi sensibili, questo risalire dal sensibile all'intelligibile, come appare nella dimostrazione che S. Tommaso ci offre dell'esistenza di Dio, di fronte

---

(1) TROELTSCH, *Psychologie und Erkenntnisstheorie* in *der Religion wisseuscheft*, già cit., pag. 29.

(2) EUCKEN, *Thomas von Aquino und* Kant. Kantstudien, Baud VI, pag. 2.

(3) SERTILLANGES, *S. Thomas*, vol. 1°, pag. 144 e seg. F. Alcan, Paris, 1912, 2ª ed.

ai progressi compiuti dalla critica, non sembra nè semplice, nè chiaro, nè vero; nulla è più contrario al pensiero contemporaneo e alle sue migliori tendenze quanto il giuoco deduttivo d'entità concettuali che si osserva in tali ragionamenti (1). Questo giudizio permette di spiegare, almeno in parte, la viva preoccupazione dei neo-scolastici, i quali non tralasciano occasione alcuna per dimostrare mediante citazioni e confronti numerosi che la dottrina del Dottor Angelico s'accorda coi risultati della scienza contemporanea; infatti si afferma che la teoria dell'intelligenza esposta nella Somma teologica è fondata su così salde basi che non potrà essere utilmente combattuta nè dai progressi della critica nè da quelli della psicologia sperimentale, e per quel che riguarda l'origine dell'anima S. Tommaso non avrebbe alcuna difficoltà ad accogliere l'evoluzionismo, se questo resistesse alla prova dell'esperienza scientifica (2). Nella morale questa tendenza s'accentua in maniera inverosimile: le scienze sociali sviluppatesi nel secolo XIX non sono altro nel loro insieme, dice un professore di Lovanio, che un ritorno alla concezione tomistica della scienza morale, anzi ne sono il prolungamento, la rinascita vigorosa, l'efflorescenza splendida (3). Eppure l'opposizione fra il mondo speculativo medioevale e quello moderno si manifesta in più chiara luce appunto nelle relazioni fra la religione e la morale, pur riconoscendo che le analisi psicologiche dell'atto morale che si leggono nella se-

---

(1) Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, già cit., pagina 131.

(2) Sertillanges, *S. Thomas*, già cit., pag. 140 e 157.

(3) Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, pag. 391. Paris, Alcan, 1912, 2a ed.

conda parte della Somma teologica non sono per nulla inferiori a quelle dei nostri migliori trattati e che il tentativo d'una trattazione sistematica di tutta l'etica, benchè sia pur sempre sotto l'influenza della dottrina aristotelica, ha veramente del grandioso e dell'imponente.

Nell'etica tomistica il fine supremo donde i fini particolari dipendono, il principio di tutta l'attività volontaria è la beatitudine, che non può consistere nei beni creati sieno essi esteriori come la ricchezza, gli onori, la gloria, il potere, sieno interiori come la salute, la bellezza, il piacere e i beni dell'anima, giacchè « la beatitudine è il bene perfetto, quello che riposa totalmente lo spirito e non lascia altro da desiderare ; ora come l'oggetto dell'intelligenza è il vero universale, così l'oggetto della volontà è il bene universale che si ritrova in Dio; quindi soltanto Dio può riempire la volontà dell'uomo come è detto nel salmo CII. È Lui che ricolma di bene i desiderî : soltanto in Dio consiste la beatitudine [1] ». L'uomo raggiunge la perfetta felicità nella visione della divina essenza, che appaga per sempre tutti i desiderî; bisogna quindi che « l'intelligenza giunga fino a l'essenza stessa della prima Causa e si unisca a Dio come al suo oggetto diretto e immediato [2] ».

Può l'uomo raggiungere questa beatitudine? e se la risposta è affermativa, con quali mezzi vi perviene? ossia, in altre parole, quali sono i rapporti che passano fra il naturale e il sovrannaturale, fra l'uomo e Dio in ciò che riguarda l'ideal morale? Che l'uomo sia capace di toccare la beatitudine è dimostrato dal fatto, secondo S. Tommaso, che « essa

---

[1] R. P. TH. PÈGUES, *Commentaire litteral de la somme Théol.*
[2] PÈGUES, op. cit. Quest. III, art. VIII, pag. 129.

designa l'acquisizione del bene perfetto e chiunque è capace del bene perfetto può pervenire alla beatitudine; ora che l'uomo lo sia, si vede da questo che la sua intelligenza può aver la nozione del bene universale, e che la sua volontà può desiderarlo [1].

Questa possibilità è una conseguenza della stessa umana natura; la beatitudine, commenta un neo-tomista, è promessa all'uomo, e si può dire che tutta la *rivelazione* dell'antico e del nuovo Testamento ha per oggetto primo di farcela conoscere e nel medesimo tempo di offrirci i mezzi per attuarla [2]. Qui sta il punto principale della questione, dove la speculazione moderna riguardo ai principî fondamentali dell'etica si distingue recisamente da quella medioevale; ed è a notarsi il fatto che su questa importante questione o si tace completamente [3], nonostante il lusso delle citazioni e dei confronti riguardanti il problema dei fini nell'etica tomistica e nell'etica sociologica, oppure si riconosce che Dio è la fonte dell'ideale e di quella tendenza, correlativa all'ideale, che denominiamo volontà o potenza del bene, che inchiude tutto ciò che le creature raccolgono; egli quindi contiene per così dire la stoffa dell'ideale umano, ma non il contorno che lo limita, e sotto questo rispetto l'ideale vive nell'anima, attendendo che la realtà lo accolga, e con ciò S. Tommaso s'avvicina ad Aristotile, ma a un Aristotile vivificato da un chiaro viaggio dello spirito attraverso il pensiero divino [4]. Vediamo nella Somma teologica in che consiste questo viaggio.

---

(1) PÈGUES, *Somme théol.*, già cit. Quest V, art. I, pag. 172.

(2) PÈGUES, op. cit., pag. 174.

(3) DEPLOIGE, *Le conflit de la morale*, già cit., pag. 292-321.

(4) SERTILLANGES, *S. Thomas*, già cit., vol. 2°, pag. 297.

Già nel discutere la questione se un uomo possa essere più felice d' un altro, S. Tommaso afferma che si può gioire della suprema beatitudine in misura diversa « secondo chè si è meglio preparati o più eccellentemente ordinati, a tale godimento » ; si è meglio preparati in ragione della diversità dei meriti, più eccellentemente ordinati, secondo che piace a Dio di distribuire diversamente i gradi della beatitudine senza alcun merito personale, come avviene dei bambini morti nella grazia del battesimo; però bisogna notare che anche i meriti personali che costituiscono la preparazione alla beatitudine sono un effetto della preordinazione divina (1). Ma al quesito più grave se l'uomo con le sue sole forze naturali possa acquistare la beatitudine, il Dottore Angelico risponde in maniera più esplicita e con una chiarezza che contrasta singolarmente con le sottili distinzioni scolastiche dei neo-tomisti: la beatitudine imperfetta, che si ottiene su questa terra, può essere acquistata dall'uomo mediante i suoi principî naturali, ma la beatitudine perfetta, la « *visio divinae essentiae* », oltrepassa non solo la natura dell'uomo, ma la natura di tutte le creature; e poichè ogni conoscenza che è secondo il modo della sostanza creata è al di qua della visione della divina essenza, che supera all'infinito ogni sostanza creata, ne segue che nè l'uomo nè alcun'altra creatura possono raggiungere la beatitudine suprema con le loro forze naturali (2). Il punto di vista teologico domina anche là dove i materiali sono tolti non più dalla dottrina ecclesiastica, ma dalla filosofia antica; l'azione della grazia soprannaturale ha un'influenza decisiva sopra la moralità, per cui

(1) Pègues, *Somme théol.*, già cit., pag. 175-6.
(2) Pègues, op. cit., pag. 187.

il bene che può uscire dall'attività indipendente dell'uomo viene ridotto al minimo; anzi il bene proveniente dalle qualità native dell'uomo non può da questo esser raggiunto nel suo presente stato, e tanto meno può compiere opera che appaia come un merito davanti a Dio; ora questa affermazione distrugge tutto ciò che può restare della moralità autonoma (1).

Anche la famosa risposta al quesito, se la volontà è mossa da Dio solo come da un principio esteriore, non cambia in nulla questa condizione di cose, qualunque sia l'interpetrazione che di essa si vuol dare: « Dio muove la volontà dell' uomo, come motore universale, verso l' oggetto universale della volontà, che è il bene, e senza questa mozione universale, l' uomo non può volere alcuna cosa; ma l' uomo per la ragione si determina a volere questo o quello, che è veramente un bene o un bene apparente; tuttavia qualche volta Dio muove, in maniera speciale, certi uomini a volere determinatamente tale cosa, che è un bene, come avviene per quelli che egli muove con la sua grazia » (2).

L' interpretazione più ortodossa di questo passo distrugge perfino l' ombra dell' autonomia della volontà umana: gli atti della volontà sono di due specie: per alcuni la volontà è mossa solamente e non si muove, questi atti sono di Dio solo, sono necessariamente buoni; per gli altri la volontà si muove ed è mossa a un tempo, come quando, in virtù della volizione del bene in generale, si muove a volere un bene particolare; in questi atti può trovarsi il male (3).

E qui si trova la conferma dell'affermazione sopra

---

(1) Iodl, *Geschichte des Ethik*, già cit., vol. 1², pag. 167.
(2) Pègues, *Somme thèol.*, già cit. Quest. IX, art. 6, pag. 299.
(3) Pègues, op. cit., pag. 305.

citata dell'Eucken, secondo la quale chi sta chiuso nel Tomismo non può comprendere l'etica di Kant; infatti questa viene proclamata dai neo-scolastici vana e ingiuriosa a Dio: è vana perchè riposa sopra un precetto che per se stesso non è giustificato, ammette la voce della coscienza e l'imperativo della volontà, senza chiedere donde venga codesta voce o codesto imperativo, in nome di chi e con qual diritto comandi, se implichi una sanzione e quale; per noi, cioè pei neo-scolastici, la verità più alta e più pura è che l'uomo deve fare tutto ciò che fa pel possesso di Dio, e tale verità è il punto culminante della rivelazione soprannaturale (1). Kant e i suoi discepoli in autonomia parlano dell'uomo e della sua legge come S. Tommaso parla di Dio e della sua giustizia; infatti come per S. Tommaso Dio agisce conforme alla sua saggezza, la quale dà ad ogni cosa la sua determinazione senza riceverne alcuna dal di fuori, così l'uomo per Kant, agisce secondo la sua saggezza, concepisce negli atti umani un certo ordine, ma non si dice se codesta legge dipenda da qualche cosa che ci domina (2). Ora qui appunto, nell'originarietà della coscienza morale consiste il carattere distintivo dell'etica kantiana e, soprattutto, fichtiana, per cui la moralità è un valore pratico che per la sua razionalità s'impone fin dal principio come un fatto originario, e la legge morale, benchè non ci dia alcuna conoscenza dei noumeni, ci fornisce un fatto assolutamente inesplicabile coi dati del mondo sensibile e rivela un mondo intelligibile, lo determina in maniera positiva e ce ne fa conoscere qualche cosa, cioè

(1) Pègues, op. cit., pag. 206.

(2) Sertillanges, *S. Thomas*, già cit., vol. 2°, pag. 298.

una legge. Quindi la legge morale non soltanto non è una generalizzazione di carattere empirico, ma neppure un fatto inesplicabile che la filosofia debba venerare senza cercar di comprenderlo [1], qualche cosa di campato in aria, come vuole il neo-tomismo. Inoltre la dottrina di Kant contiene in sè un problema di non facile soluzione, il problema che riguarda il rapporto fra il mondo sensibile e il mondo intelligibile: la realtà intelligibile è soltanto un ideale regolativo, un correttivo della realtà empirica, nella quale ha pur sempre il suo centro di gravità e il suo mezzo d'attuazione oppure rappresenta un'altra forma di realtà affatto indipendente da condizioni empiriche e che rispetto alla realtà sensibile può considerarsi come un mondo trascendente? Un' interpretazione più comprensiva e profonda ci fa piegare verso la seconda soluzione per cui l'attività morale non ha tanto per fine di dare una forma razionale alla vita sensibile, quanto di farci partecipare a una realtà superiore, della quale la ragione teoretica deve riconoscere l' esistenza, benchè non sia poi in grado di determinarla più precisamente; a questa origine trascendente della legge morale è connesso il suo carattere formale, dove la forma indica la partecipazione d' una realtà più alta, anzi si identifica con l' attività più elevata dello spirito, è la ragione stessa; perciò quando il bene obbiettivo è posto in alcunchè di sensibile, si ricade apertamente nella concezione che fa servire la ragione solo di strumento a una vita inferiore alla religione, ma anche quando si fa consistere questo bene in alcunchè di conforme alla

---

(1) Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, pag. 11, Milano, Cogliati, 1912.

ragione, per es. nella volontà divina, si pone come dato e conoscibile un ordine che in se stesso è chiuso al nostro sapere [1]. Il merito di Kant sta nell'avere posto il centro di gravità della morale nel trascendente senza aver bisogno per questo di affidarsi ad ubbie e pericolose speculazioni trascendenti; in tal modo, come dice il Fichte, noi siamo collocati quasi nel centro di due mondi, dei quali l'uno è materiale e visibile, l'altro è puramente intelligibile, mentre per mezzo della volontà, punto di contatto fra i due mondi, posso agire a un tempo nell'uno e nell'altro, per quanto sieno diversi e opposti nella loro essenza [2]. Kant ci preserva quindi tanto dall'empirismo, che non vede come la realtà data lungi dal costituire l'essere unico e definitivo, non abbia altro compito che di rinviarci a una realtà più profonda, quanto dal soprannaturalismo volgare, che trasferisce in questa realtà superiore elementi e condizioni che fuori dell'ordine sensibile non hanno più alcun senso [3].

E qui è lecito farsi una più chiara idea della vera causa per cui la neo-scolastica non riesce a comprendere il fondatore del criticismo; si tratta in realtà di due diversi atteggiamenti del pensiero che S. Tommaso e Kant presentano nella loro opera e che possono avviare a una distinzione meglio definita fra religione e filosofia: la filosofia mira all'esplicazione e all'unificazione intellettuale, la religione postula la conoscenza e stabilisce relazioni dinamiche con forze spirituali superiori all'uomo; la coscienza religiosa ricerca l'essere, la coscienza filosofica il conoscere;

---

(1) Martinetti, op. cit., pag. 24-25.
(2) Fichte, *Bestimmung des Menschen*, già cit., pag. 121.
(3) Martinetti, op. cit., pag. 28.

e poichè la vita non può attendere, la coscienza religiosa invece di soluzioni logiche adotta ipotesi di lavoro ed azione [1]. Quando l'una s'arroga i diritti e le funzioni dell'altra, la confusione è spesso causa di gravi errori; la coscienza dei rapporti pratici con l'invisibile tende a divenire un principio d'esplicazione filosofica, travisando il carattere fondamentale della filosofia, e quando questa alla sua volta vuol sostituirsi a quella, gli equivoci e le confusioni non sono meno gravi. Così l'Essere che S. Tommaso ritrova al termine della prova ontologica, proviene dal bisogno di *comprendere* l'universo seguendo il principio di causa; ora una legge psicologica ci dice che un essere nato da un'esigenza, non può avere legittimamente che gli attributi corrispondenti a tale esigenza, e quindi il Dio cosmologico sarà la Causa prima, l'Assoluto, il Principio d'unificazione, ma non si può considerarlo come una personalità, giacchè concepire la Causa prima come personale, sarebbe come aggiungere elementi estranei a quelli che esige la necessità logica; perciò il Dio cosmologico non potrebbe mai essere quello di alcuna delle religioni storiche [2]. D'altro canto allorchè nelle formazioni filosofiche si introducono, per fini pratici o per qualsiasi altra ragione, elementi empirici, si cade nell'errore indicato dal Kant e al principio supremo s'attribuiscono qualità che sono in contraddizione con la natura essenziale di esso. Così H. Lotze asserisce che le prove comuni dell'esistenza di Dio non sono da respingersi del tutto, e, se ognuna di esse viene meglio approfondita, ci può condurre, per una via

(1) J. H. LEUBA, *La psychologie des phénomènes religieux*, pag. 33. Paris, Alcan, 1913.

(2) LEUBA, op. cit., pag. 295.

diversa ma legittima a una parte della verità soprasensibile; neppure la prova cosmologica, benchè non possa condurre all'idea religiosa d'un *Dio* unico, all'unità e alla necessità del « principio incondizionato », è inutile, giacchè la presenza di esseri contingenti può almeno darci l'esistenza d'una causa reale, che si può considerare come la causa prima di tutto ciò che esiste (1). Ma, compiuto questo passo, il Lotze finisce col concedere all'Essere assoluto anche la personalità, la quale, essendo la forma più elevata dell'esistenza spirituale, non si può negare all'essere che possiede la realtà assoluta; quindi, combattendo il Fichte, egli nega che la personalità possa essere prodotta soltanto da un'attività rivolta all'esterno e per la resistenza del non-io, che costringe tale attività a riflettersi sul punto di partenza (2). Anzi bisogna pensare non già che la personalità è il privilegio degli esseri finiti, ma all'opposto che la personalità perfetta s'accorda soltanto con l'idea d'un essere infinito, mentre gli esseri finiti hanno soltanto la facoltà di avvicinarvisi (3). È molto discutibile se si possa ancora parlare di personalità intesa in questo senso (4), ad ogni modo il termine è equivoco e può essere preso in due sensi diversi secondochè s'applica a Dio o all'uomo; e dopo aver nel Lotze eliminato dall'idea di Dio tutto ciò che vale solo per gli esseri finiti, del concetto psicologico di personalità non rimane che il nome (5).

---

(1) H. Schorn, *La metaphysique de Lotze*, pag. 189. Paris, Fischbacher, 1902.

(2) Lotze, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, pag. 39. Leipzig, Hirzel, 1884, 2a ed.

(3) Lotze, op. cit., pag. 46.

(4) Pfleiderer, *Religionsphil.*, già cit., pag. 582.

(5) Höffding, *Philosophie de la religion*, pag. 80. Paris, Alcan, 1908.

Queste concessioni al Dio della religione popolare si comprendono, quando si pensi al metodo filosofico del Lotze, che vien considerato come una reazione contro l'abuso del ragionamento in nome del semplice buon senso e contro la filosofia trascendentale che aveva pensato soltanto alle esigenze della ragion pura; egli fa un largo posto nella metafisica al sentimento, in quanto che esercita un'azione considerevole nella vita reale e nella formazione dei giudizî pratici; artista e poeta per natura, il Lotze vuole ascoltare i «desiderî del cuore» (Wünsche des Herzens) e afferma che voler sopprimere una delle fonti della conoscenza, col pretesto che non ha la chiarezza luminosa dell'esperienza sensibile, non è altro che un sacrificio inutile e funesto (1). Ma questo metodo che proclama i diritti del cuore a lato a quelli dell'intelligenza conduce il Lotze ad ammettere la realtà del miracolo, benchè non includa alcun mutamento delle leggi naturali, ma solo il mutamento di uno o più quantità, alle quali quelle leggi si applicano (2); anche su questo punto delicato, commenta un discepolo, la teologia nulla dovrebbe contenere che il filosofo non potesse ammettere (3). Di fronte a tale metodo può sembrare troppo rigido il metodo intellettualistico di Kant; questi riconosce pure il carattere originale del sentimento e del volere, ma soltanto per imporre loro la supremazia del pensiero logico; il suo punto di partenza è nel dato, ossia nella scienza di Newton e nella coscienza morale; ma egli ricerca soltanto quali condizioni debbono offrire le funzioni dello spirito per spiegare la certezza del dato stesso;

(1) LOTZE, *Il microcosmo* prefazione pag. IV. Pavia, Speroni.
(2) LOTZE, *Grundzüge der Relig.*, già cit., pag. 69.
(3) SCHOEN, *La metaphysique de Lotze*, già cit., pag. 226.

e se, come si è visto, vi sono in lui esitazioni e anche deviazioni, queste dipendono soprattutto dalle preoccupazioni d' indole pratica che s' infiltrano nella speculazione teorica e ne ostacolano il diritto cammino; e se alla fine gli sfugge la natura originaria della coscienza religiosa, che diviene per lui una dipendenza della moralità, l' una e l' altra hanno pur sempre la loro fonte suprema nello spirito; ad ogni modo la distinzione fra religione vissuta e filosofia appare nettamente, ove si seguano i principî essenziali della dottrina kantiana, e sotto la complicazione esteriore del sistema si ricerchi la semplicità del fondo, si penetri il vero pensiero, quel qualche cosa di sottile, che quasi linfa invisibile scorre in tutto il sistema e che sfugge facilmente a chi non rompa la corteccia esteriore di questo organismo ideale. L' indagine psicologica, che da parecchi decennî va frugando

Ogni labe dell' alma ed ogni ruga,

ci dice chiaramente che la religione vuole offrire non idee pure, conoscenze essenzialmente teoriche, cui nega il potere di muovere la volontà verso il bene, ma soprattutto mezzi pratici atti a tradurre nella realtà le aspirazioni e i desiderî, e mediante gli atti esteriori, le abitudini, i costumi, penetrare nelle più riposte scaturigini dell' anima umana per operarvi una trasformazione radicale di tutto l' essere; mezzi pratici sono la comunione degli uomini, l' esempio, la persuasione, la preghiera, il culto, la rivelazione; ma tuttociò è pur sempre per gran parte esteriorità, forma visibile avente stretti rapporti con la vita sociale; ma se la filosofia ricercasse qui l' essenza della religione sarebbe come se volesse rintracciare lo spirito nella materia oppure il carattere sostanziale della vita politica nei

suoi simboli esteriori, nelle bandiere, nelle coccarde, nelle processioni, negli inni e nelle marce musicali, mentre questi non sono altro che mezzi per risvegliare e far fermentare sentimenti, passioni, idee che si propagano e operano secondo le leggi ben note della psicologia collettiva: la separazione netta della conoscenza pura dalle manifestazioni esteriori e simboliche per la filosofia è un'esigenza imprescindibile, anche se è contraria alle leggi della natura umana nel suo aspetto sociale e pratico; ma l'indagine filosofica non è ritenuta nel suo cammino da alcuna timidità, da alcun rispetto, non s'arresta davanti ad alcun ostacolo; essa, come scriveva Leone XIII al clero francese (8 Sett. 1899), con l'intento di condannarla per esaltare la dottrina tomistica, « volendo affrancare la ragione umana da ogni idea preconcetta e da ogni illusione, le nega il diritto di affermare alcunchè al di là delle proprie operazioni, sacrificando così a un soggettivismo radicale tutte le certezze che la metafisica tradizionale offriva come fondamenti necessari e incrollabili alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, della spiritualità e dell'immortalità dell'anima e della realtà obbiettiva del mondo esterno ».

CAPITOLO III

1. Le fasi storiche dell'idealismo etico riguardo a questo particolare problema del rapporto fra religione e morale ci si mostrano ora chiaramente disposte. In un primo momento la legge morale, concepita come pura forma della ragione, è il principio primo che apre un breve spiraglio sul mondo intelligibile, le cui porte ad ogni modo sono chiuse al nostro desiderio di conoscere; essa è la sorgente profonda donde sgorga l'aspirazione religiosa compresa in tutta la sua purezza, vale a dire come un prodotto della ragione, di fronte alla quale tutto ciò che nella religione v'è d'esteriore e d'empirico perde ogni importanza e ogni valore.

In un secondo periodo il Fichte riprende il principio dell'etica kantiana; ma l'opposizione fra il fenomenico e l'intelligibile, fra il senso e la moralità svanisce, giacchè questi non sono altro che i gradi d'un'unica interna evoluzione dell'io puro, e il mondo sensibile è opera dello stesso spirito assoluto, che per agire ha bisogno d'un ostacolo da superare e da vincere. Così il problema riguardante l'esistenza della grave e oscura realtà del mondo, che il Cristianesimo risolve con un decreto divino, l'ascetismo soltanto con la negazione del mondo, il naturalismo con una semplice constatazione e con la soppressione del problema, ha qui una risposta precisa: lo spirito crea l'oggetto, considera il mondo come una sua rappresentazione,

giacchè esso è attività, e l'attività come tale ha bisogno d'un oggetto [1]. Gli spiriti finiti realizzano sempre più la loro unione con lo spirito assoluto mediante un'attività che procede all'infinito e ha un'impronta essenzialmente morale; il Fichte non prende idee preesistenti per fonderle in una sintesi superiore o per combinarle con un'idea nuova, ma dal suo spirito trae il motivo che trasforma e colora di sè l'idea kantiana; egli discende nel fondo della coscienza umana e vi scopre la fonte dell'io, scende ancora più giù, se è possibile, e vi scopre la legge morale, l'assoluto, Dio, e animato dalla convinzione d'aver toccato il vero e dando a questa convinzione tutta la sua indomabile energia, invita tutti gli uomini a tentare questa medesima scoperta: « io sono un sacerdote della verità, esclama, io sono al suo servizio, mi sono impegnato di fare per essa ogni cosa, di tentare e di soffrire ogni cosa ». Questa irriducibile aspirazione morale gli fa vedere nella religione storica soltanto un veicolo alla religione vera, giacchè « nicht das Historische, aber das Metaphysische macht selig ».

Infine anche ai nostri giorni il motivo dominante non muta; esso, ridotto in una formula forse alquanto astratta e impersonale, può dirsi che consista nell'affermare, dietro la realtà materiale, l'esistenza d'una vita superiore avente le sue radici in una spiritualità assoluta che s'inserisce energicamente nel ritmo della vita naturale elevandola senza tregua; il segno manifesto e attivo di questo mondo intelligibile è la legge morale, l'autonomia del volere che ci libera dalle

---

(1) SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie*, pag. 90. Lipsia, Goschen, 1911.

forze brute e apre la via alla vera religione. Certo questo nucleo ideale non sempre appare con chiarezza, giacchè la tendenza pratica a conciliare la psicologia e la storia con l'apriorismo critico, a toccare la sintesi che unisca armoniosamente gli elementi essenziali e le esigenze prime della ragione con i risultati della psicologia, riesce alla fine ad annebbiarlo, facendo quasi perdere di vista la meta ultima, senza riuscire a risolvere il contrasto che s'osserva oggi in quasi tutte le manifestazioni più importanti del pensiero, nello studio delle operazioni logiche come dell'attività religiosa e di quella morale. Quindi il metodo filosofico propugnato nelle tre fasi della dottrina e liberato dalle sue superstrutture è il seguente: la ricerca filosofica deve proporsi come oggetto di determinare le leggi ideali della morale e della religione, astraendo nel più alto grado possibile dalle condizioni di fatto in cui esse si sono realizzate, e dalle transazioni più o meno gravi cui han dovuto piegarsi nella realtà della vita, giacchè il processo sostanziale della realtà è costituito dall'attività formativa dello spirito, che fornisce alla molteplicità sensibile una forma e un valore più alto, e ci costringe a trascendere l'esperienza e ad elevarci al soprasensibile. Di fronte a questo metodo se ne afferma, con non minore energia, un altro, secondo il quale quelle stesse attività son considerate come fatti reali, non diversi dagli altri della vita mentale che sottostanno alle stesse leggi d'adattamento e agli identici compromessi degli altri fenomeni psicologici, in cui s'incrociano e si combinano in mille modi diversi elementi di varia provenienza, attratti da affinità impreviste e oscure; così si può anche ammettere che « dovunque esistono gruppi umani, esistono pure fra i componenti di essi delle

relazioni che si possono qualificare come morali, cioè a dire, che ci si presentano degli atti permessi o proibiti, accompagnati da sentimenti di biasimo, d'ammirazione, di riprovazione e di stima pei loro autori ». Ma « le formule astratte non hanno la virtù che si attribuisce loro d'esprimere in ogni tempo e in ogni luogo l'essenza eterna della morale ; considerate in se stesse sono vuote e ricevono un significato e un valore morale soltanto dal loro contenuto, che deriva dalla realtà sociale esistente in ogni opera e che impone ad ogni individuo il modo in cui deve condursi in ogni caso determinato » (1). La morale e la religione sono dunque una parte della sociologia o della psicologia, giacchè i sentimenti morali e religiosi, i giudizî, le credenze col loro variato corteggio di costumanze e di riti alla fine rientrano nel cerchio della vita mentale o sociale, e le norme che indicano ciò che si deve fare nell'una e nell'altra sfera d'attività fanno parte delle norme che hanno regolato e regolano tuttora la vita reale, non ne sono altro che un prolungamento necessario: le leggi secondo le quali si producono e si succedono i fenomeni sociali e religiosi, e le leggi che determinano il rapporto che questi hanno con la verità non sono indipendenti, non costituiscono due campi di ricerca distinti da confini precisi e quasi sacri, ma l'uno fornisce all'altro non solo la materia in cui possa lavorare, ma anche la via direttiva ; perciò le leggi che spiegano la formazione e lo sviluppo dell'attività morale e religiosa, ci danno pure il criterio per stabilire il grado di verità in esse contenuto, ossia non qualchecosa di determinato nel tempo, ma

(1) LEVY-BRÜHL, *La morale et la science des moeurs*, p. 215. Paris, Alcan, 1903.

qualchecosa che sta fuori del tempo; l'esplicazione causale e genetica dei fatti spiana la via alle leggi ideali.

Come si vede, la condizione filosofica fondamentale dei nostri giorni differisce di poco da quella dell'epoca kantiana, e il problema centrale è quello che Kant ha cercato di risolvere ed è pure il problema tormentoso di quasi tutta la speculazione postkantiana: come una coscienza individuale, formata d'elementi empirici può cogliere sintesi aventi il carattere di verità universali e necessarie. Il Kant ha ben chiara la visione della differenza che corre fra la natura psicologica e la natura logica del pensiero, fra la psicologia e la teoria della conoscenza, e sa che il senso della necessità e dell'universalità, che si ritrova nelle sintesi oggettive della coscienza individuale, non può derivare dall'attività associativa dell'io empirico, ma che il suo fondamento è da ricercarsi in un'organizzazione generale che opera nelle profondità della coscienza dell'individuo e la precede non soltanto nella sua funzione ma anche nei suoi prodotti: noi ritroviamo le rappresentazioni degli oggetti come qualche cosa di dato e di compiuto e le riguardiamo come alcunchè d'esterno e quasi d'estraneo, mentre in realtà si formano nella parte più intima e più profonda dello spirito. Perciò bisogna pur ammettere che l'oggettività del nostro pensiero riposi su di una funzione superiore all'individuo, la quale costituisce il substrato di tutta l'attività rappresentativa individuale, ossia in « una coscienza in generale » Bewusstsein überhaupt. [1]. Kant non si esprime mai in termini

---

(1) WINDELBAND, *Geschichte der n. Philosophie*, già cit., p. 78.

chiari intorno a questo argomento e non ci dice in che tale coscienza realmente consista, essendone trattenuto dai principî della sua filosofia; ma una grave difficoltà sorge pur sempre quando si tratta di stabilire il rapporto fra la « coscienza in generale » e la coscienza individuale; qui sta il gran problema di tutta la filosofia moderna a partire da Locke e da Cartesio, giacchè nessuno mette in dubbio che una coscienza sopraumana giunga da sola a verità universali e necessarie, una volta ammessa l'esistenza d'una coscienza siffatta; la rivelazione è in tal caso il veicolo dall'una all'altra coscienza. Neppure l'empirismo può sottrarsi a un tale problema, che si affaccia in maniera quasi spontanea quando si tratta di studiare seriamente le questione morali e religiose; così gli antropologi della scuola inglese, il Tylor, il Frazer e i loro discepoli che ebbero il merito insigne di iniziare le ricerche intorno alle prime manifestazioni del sentimento religioso presso i popoli preistorici, ammettono come un assioma l'unità dello spirito umano e pensano che la mentalità primitiva si valga di procedimenti che la nostra logica d'uomini civili non protrebbe respingere, e di induzioni che appaiono grossolane soltanto per la qualità dei materiali adoperati, ma che sotto l'aspetto formale sono esatte. Ammettiamo pure che questo sia un postulato anteriore ad ogni ricerca piuttostochè il risultato di studî severi; però anche ad una scienza meglio informata, che indaga con grande lusso di documenti i metodi prelogici elaborati nelle società rudimentali e che sopravvivono oggi accanto ai nostri principî logici, sembra che il principio d'identità sia virtualmente implicito nel pensiero prelogico e che il principio di causa sia come un « precipitato » astratto del potere

mistico attribuito agli spiriti [1]. E se le credenze religiose, i costumi popolari, alcune teorie metafisiche, i ragionamenti istintivi racchiudono tuttora non poche assurdità dovute a sopravvivenze prelogiche, e se a lato al pensiero discorsivo e alla distinzione fra soggetto e oggetto prospera il pensiero mistico che mira all' unione intima del soggetto e dell'oggetto [2], ciò implica che fra la mentalità primitiva e la nostra non vi sia soluzione di continuità, che lo spirito umano proceda faticosamente e lentamente, ma sicuramente verso la conoscenza razionale e distinta. Basta un breve passo per giungere ad una « coscienza in generale » considerata come la fucina in cui si creano e si elaborano le categorie fondamentali del pensiero: la società non è un essere illogico o alogico, incoerente e fantastico, come spesso si dice; anzi la coscienza collettiva è la forma più alta della vita psichica, è una coscienza delle coscienze; resta fuori e al disopra delle contingenze individuali e locali, vede le cose soltanto nel loro aspetto permanente ed essenziale che essa fissa in nozioni comunicabili; fra la scienza, la morale e la religione non esiste quell'antinomia così di sovente ammessa, giacchè queste differenti forme dell'attività umana derivano da un'unica fonte [3]. Le necessità di spiegare il fatto che le coscienze individuali hanno comune una parte del loro contenuto, porta ad ammettere qua una coscienza sociale, che consta di rappresentazioni collettive esteriori alle coscienze individuali, e pensa, sente, vuole,

---

[1] Levy-Brühl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieurs.* p. 17 Paris, Alcan, 1910.

[2] Levy-Brühl, op. cit., pag. 454 e seg.

[3] Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuses*, già cit., pag. 633 e 635.

benchè possa volere, sentire, agire soltanto mediante le coscienze particolari (1); là una « coscienza generica », un soggetto super-individuale, a cui sono presenti come realtà attuale e immediata tutte le determinazioni che sono presenti parzialmente ai singoli individui; però essa è indipendente dagli individui come tali, pur comprendendo la parte comune delle coscienze particolari (2).

Ma se anche l'empirismo sente la necessità di affrontare, per risolverlo, un tale problema, e nella soluzione di esso ha particolarmente di mira non soltanto di mettere in luce le origini della religione, indagando profondamente nella mentalità dell'uomo primitivo, ma anche di stabilire con la maggior determinatezza il rapporto che la morale ha con la religione, resta a vedere se con mezzi puramente empirici, ossia mediante le specifiche forze sociali si può spiegare come la religione sia non soltanto un fenomeno universale, presente alle società più semplici, ma si giustifichi la sua pretesa a elevare l'uomo sopra di sè, a metterlo in relazione con una forza trascendente, con una fonte inesauribile d'energia morale; in altre parole conviene esaminare se rimanendo nel campo ristretto dell'esperienza si può raggiungere la stessa meta cui aspira l'idealismo etico.

2. La critica vivace, cui sono tuttora assoggettati i principî fondamentali della conoscenza scientifica, ha avuto una sensibile ripercussione anche sulle altre attività dello spirito, specialmente della morale e della religione tanto nel campo idealistico quanto in quello

---

(1) Durkheim, *Représentations collectives* in « Revue de metaphysique », 1898, pag. 295.

(2) Schuppe, *Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik*, pag. 31. Berlin, Gaertner, 1894.

che dall'esperienza soltanto vuol trarre le sue conclusioni e misurare il valore dei proprî risultati. Quindi è quasi naturale che non più nelle forme antiche si presenti il problema religioso, ma che questioni nuove si affaccino in armonia con le mutate direzioni e coi mutati criterî dell'indagine scientifica; di qui la preoccupazione di definire la religione, di determinare per quali caratteri si riconosce il fenomeno religioso, qual posto vi occupa l'idea stessa di divinità, mentre nello sfondo ricompaiono i problemi tradizionali intorno al posto dell'uomo nella creazione, al suo fine ultimo e ai suoi rapporti con la natura. Un tratto caratteristico di questa corrente empirica è l'antitesi in cui si pone di fronte all'empirismo dell'epoca che immediatamente precede la nostra, per la sua tendenza a porre in chiara luce l'aspetto veramente originario del pensiero religioso sotto le forme già complesse delle religioni che la storia e l'etnografia ci offrono. Infatti si osserva che l'esplicazione dell'attività religiosa escogitata dalla scuola inglese dello Spencer e del Tylor implica alla fine un postulato che ne è la miglior confutazione, giacchè le credenze religiose appaiono quivi come altrettante allucinazioni e non corrispondono ad alcun fatto oggettivo, supponendosi che derivino tutte dalla nozione d'anima, la quale alla sua volta è costruita per intero con le immagini inconsistenti e vaghe e coi fantasmi che occupano il nostro spirito durante il sogno. Gli esseri sacri sarebbero allora soltanto concezioni immaginarie che l'uomo avrebbe create in una specie di semi-delirio, da cui vien colto regolarmente ogni giorno, senz'accorgersi a qual fine servano e a che rispondano nella realtà: se egli prega, se fa sacrifici od offerte, se si assoggetta alle molteplici privazioni impostegli dal rito, ciò di-

pende dal fatto che una specie d'aberrazione costituzionale gli fa prendere i sogni per percezioni, la morte per un sonno prolungato, i corpi bruti per esseri viventi e pensanti; insomma la religione sarebbe una specie di sogno sistematizzato e vissuto, privo di qualsiasi fondamento nella realtà (1). Ora negarle ogni realtà equivale non a risolvere il problema, ma a sopprimerlo, e non è d'altra parte possibile sostenere che un sistema di idee come la religione, che ha tenuto un posto considerevole nella storia e cui i popoli hanno sempre attinto l'energia necessaria per vivere, sia soltanto un tessuto d'illusioni; è un postulato essenziale della sociologia, dice giustamente il Durkheim, facendo suo, forse inavvedutameute, un principio egheliano, che un'istituzione umana fondata sopra l'errore e la menzogna non potrebbe durare, e se non fosse posta sopra la natura stessa delle cose, vi avrebbe incontrate tali resistenze da non poterne trionfare (2). Pare dunque che qui si respinga quel concetto di David Hume, che formava quasi la spina dorsale della corrente empirica che fioriva verso la fine del secolo scorso, cioè che un oggetto qualsiasi diviene intelligibile solo quando lo si considera in relazione col soggetto, il quale però finisce col proiettare all'esterno ciò che avviene in lui, col trasformare le illusioni dello spirito in una realtà concreta; così le credenze religiose non sono altro che stati di coscienza, modificazioni del soggetto, divenute per un'illusione naturale e incosciente, realtà indipendenti; e l'uomo, secondo lo Spencer, che vede nel sogno se stesso, il suo doppio,

---

(1) Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, già cit., pag. 97.

(2) Durkheim, *Origines de la pensée religieuse* « Revue phil. ». Gennaio 1909, pag. 27.

l' immagine degli altri uomini, trae da ciò la credenza negli spiriti, negli esseri soprannaturali, che hanno uno stretto rapporto con la vita umana (1). Ma, pur negando in tal modo qualsiasi fondamento oggettivo alla religione, lo Spencer però rileva un abisso fra le credenze tradizionali intorno a Dio e l' idea d' infinito che la ragione attribuisce alla causa prima, e non gli manca quindi una profonda aspirazione religiosa; la stessa dottrina della causalità naturale che lo Spencer afferma vigorosamente, implica un principio universale d' ordine, d' unità, escludendo che la natura venga considerata come l' assoluto, giacchè le leggi naturali non sarebbero che simboli dell' Essere vero, e sarebbe contrario a ogni filosofia erigerle al grado d' assoluto (2). Questo concetto che « tutte le cose sono manifestazioni d' una forza che varca i limiti della nostra conoscenza e che le religioni, diametralmente opposte nei loro dogmi, sono d' accordo nella convinzione tacita che l'esistenza del mondo è un mistero, che chiede e chiederà sempre una soluzione » (3), non rischiara troppo il problema religioso, poichè l' agnosticismo si confonde praticamente con la negazione pura e semplice d'ogni mistero immanente agli individui, come d'ogni principio che trascenda la natura; e il fatto di riconoscere che v' è un mistero insolubile e che sollecita una interpretazione, è eliminato dalla coscienza religiosa: questa incomincia quando il mistero riceve una soluzione, ingenua o critica, e quando è possibile stabilire re-

(1) SPENCER, *Principî di sociologia*, pag. 115 e seg. Torino, Unione tip. ed., 1881.

(2) BOUTROUX, *Science et religion*, già cit., pag. 96.

(3) SPENCER, *I primi principî*, pag. 20 e seg. Milano, Dumolard, 1888.

lazioni pratiche col principio ultimo; il fatto che l'ateismo positivista rientra nella definizione dello Spencer dimostra che esso è un' ipotesi o concezione filosofica implicita nella religione, ma non la religione stessa [1].

La scuola sociologica o, meglio, sociocratica, conscia di tutte queste difficoltà, crede di evitarle rivolgendosi alla sociologia per ottenere un' intelligenza progressiva dell' umanità e una miglior luce sulla natura religiosa e morale dell' uomo; essa innalza il suo edificio sopra tre principî essenziali: la società è una realtà *sui generis*, fornita di caratteri proprî, in cui è concentrata un' intellettualità singolarissima, infinitamente più ricca e più complessa di quella individuale; in essa è posta quell' unità di coscienza che Kant attribuisce alla « coscienza in generale » cioè alle funzioni dell' appercezione pura. Infatti nell'uomo vi sono come due esseri: un essere individuale, avente la sua base nell' organismo e un cerchio d' azione assai limitato, e un essere sociale che rappresenta in noi la più altà realtà nell'ordine intellettuale e morale, e che è la società [2]. Questa è la fonte suprema donde scaturiscono le categorie, le nozioni di tempo, di spazio, di genere, di numero, di causa, di sostanza ecc.; per mezzo dell' origine sociale si spiegano i caratteri che Kant attribuisce loro: la necessità e l' universalità; il gruppo sociale per poter vivere ha bisogno d' una specie di conformismo logico, giacchè se in ogni momento del tempo gli uomini non s' intendessero sulle idee essenziali, sui rapporti più generali che esistono fra le cose, ogni accordo fra le intelligenze e quindi

---

[1] LEUBA, *La psychologie des phénomènes religieux*, già cit., pag. 30.

[2] DURKHEIM, *Les formes élémentaires* ecc., già cit., pag. 23.

la vita in comune sarebbe possibile. Inoltre il regno sociale è un regno naturale, che differisce dagli altri regni soltanto per la sua maggior complessità; quindi le relazioni fondamentali che esistono fra le cose espresse dalle categorie, non possono variare secondo i diversi regni, e le nozioni che si sono elaborate sul modello delle cose sociali, possono aiutarci a pensare le cose d'un'altra natura [1]. Quindi se il concetto è comune a tutti, ciò dipende dal fatto che esso è opera della comunità, è elaborato da un'intelligenza unica in cui tutte le altre s'incontrano, convergono e in qualche modo s'alimentano, corrisponde alla maniera con la quale la società pensa le cose della propria esperienza: di fronte a questo sistema di categorie lo spirito individuale viene a trovarsi nella stessa situazione del νοῦς di Platone di fronte al mondo delle idee; e se pensare logicamente equivale a pensare in maniera impersonale, a pensare *sub specie aeternitatis,* queste due caratteristiche della verità, l'impersonalità e la stabilità, hanno la loro origine prima nell'esperienza collettiva [2].

In secondo luogo i primi sistemi di rappresentazioni, che l'uomo si è fatto del mondo e di se stesso, hanno un'origine religiosa; infatti non v'è religione che non sia a un tempo una speculazione sul divino o una cosmologia; la religione ha contribuito a formare l'uomo stesso che le deve non soltanto la materia delle sue conoscenze, ma anche la forma secondo la quale si sono elaborate, il che è come dire che le categorie sono d'origine religiosa [3]; identica origine si può asserire che abbiano tutte le grandi istituzioni

---

(1) Durkheim, *Les formes élémentaires* ecc., già cit., pag. 24 e 26.
(2) Durkheim, op. cit., pag. 622 e segg.
(3) Durkheim, op. cit., pag. 12.

sociali, di guisa che i maggiori aspetti della vita collettiva sono da principio non altro che aspetti varî della vita religiosa, la quale è quindi la forma eminente e quasi un' espressione sintetica di tutta la vita collettiva; se la religione ha generato tutto ciò che v' è d' essenziale nella società, vuol dire che l' idea della società è l' anima della religione [1].

In fine da queste importanti premesse si può dedurre il rapporto che lega la morale alla religione. La morale è un prodotto della collettività, vale a dire che ha le sue origini nella vita religiosa; per molti secoli la vita morale e la vita religiosa sono state unite intimamente e assolutamente confuse; oggi pure si è costretti a constatare che questa stretta unione sussiste nella maggior parte delle coscienze, per cui la vita morale non potrà mai spogliarsi di tutti quei caratteri che aveva comuni con la vita religiosa [2]. Una delle nozioni che sono essenziali nelle religioni è quella dell'obbligatorio, del proibito, del *sacro*, che è come una forza che impone agli individui certe prescrizioni e certe proibizioni e che agisce in un senso funesto o salutare secondochè la cosa sacra è violata o rispettata; essa spiega pure l' elemento d' obbligazione inerente ad ogni norma di carattere morale. Infatti come pensare razionalmente è pensare secondo leggi che s' impongono all' universalità degli esseri razionali, così agire moralmente è condursi secondo massime che possono, zenza contraddizione, estendersi all' universalità delle volontà; in altri termini la scienza e la morale implicano che l' individuo è capace d' elevarsi al disopra di sè e di vivere una vita impersonale; tutte le dif-

---

(1) Durkheim, *Les formes élémentaires* ecc., già cit., pag. 599.

(2) Durkheim, *La détermination du fait moral.* « Bulletin de la Société de philos. » Aprile 1906, pag. 125.

ficoltà che s' incontrano quando si vuole spiegare questa coazione che l' individuo esercita per superare la propria natura, svaniscono riconoscendo che la ragione impersonale non è che un' espressione per indicare il pensiero collettivo (1).

Può sembrare strano che si riferiscano alla società le forme più alte della mentalità umana, la religione, la scienza e la morale, e la causa originaria può esser giudicata troppo umile rispetto al valore che si attribuisce all' effetto, giacchè fra il mondo dei sensi e degli appetiti da una parte, e quello della ragione e della morale dall' altra, la distanza è così considerevole che quest' ultimo pare siasi sovrapposto al primo soltanto mediante un atto creatore; però è lecito rispondere che attribuire alla società un tale ufficio predominante nella genesi della nostra natura non equivale a negare una simile creazione, imperocchè la società è appunto capace di spiegare una potenza creatrice che alcun altro essere osservabile non può eguagliare (2).

3. Questa singolare dottrina, che si può considerare come un ardito tentativo per comporre in una sintesi ben coordinata i risultati di laboriose ricerche negli svariati campi degli studi sociali, ha sollevato discussioni e opposizioni numerose, e si è tentato di diminuirne considerevolmente l' originalità e il valore col ricercarne minuziosamente le fonti cui è stata attinta, concludendo con l' apporvi la nota etichetta commerciale, *made in Germany* (3). Senza indagare sul valore reale di questa accusa, che si può estendere

---

(1) DURKHEIM, *La vie religieuse*, già cit., pag. 638.
(2) DURKHEIM, op. cit., pag. 437.
(3) DEPLOIGE, *Le conflit* ecc., già cit., pag. 151.

agevolmente a quasi tutte le dottrine filosofiche, non eccettuate le più grandi, bisogna osservare che i motivi fondamentali intorno a cui lavora il pensiero filosofico sono pochissimi e che non di rado nel complesso involucro d'un sistema si discoprono elementi e si adombrano idee che risalgono a dottrine lontane; non si è forse visto del platonismo puro nel fatto d'aver attribuito alla società il carattere d'un'unità vera, cioè d'un'unità anteriore alle sue parti, che essa pone e costituisce? (1) Piuttosto è da vedere in questa dottrina un segno caratteristico dell'epoca nostra, in cui le audacie speculative sono assai rare, se non sono del tutto assenti, e invece di innalzare nuovi sistemi, ciascuno dei quali è l'opera d'un uomo di genio, la filosofia pare si costituisca, come pensa il Bergson, mediante lo sforzo collettivo e progressivo di molti pensatori, i quali si correggono, si completano a vicenda (2). La nuova scuola sociologica ha il merito indubbio di aver messo sotto chiarissima luce un aspetto importante dell'uomo, l'aspetto sociale, e di aver iniziato indagini accurate intorno a l'azione profonda che la vita collettiva esercita sul formarsi e sullo svilupparsi della ragione umana nei suoi molteplici prodotti. Ma ciò che qui più importa è di vedere se è soddisfacente la risposta che essa dà al problema posto da Kant e se è riuscita a comporre ed unire in una sintesi armoniosa i caratteri soggettivi della coscienza individuale e i caratteri proprî d'una realtà persistente in tutti i tempi, ossia se offre una spiegazione definitiva delle ragioni per cui

(1) C. Dunan, nel « Bulletin de la Société de Philos. » a. 1906, pag. 169.

(2) Bergson, *L'évolution créatrice*, pref. pag. vii. Paris, Alcan, 1907.

la scienza, la religione, e la morale sono a un tempo prodotti storici e prodotti aventi valore eterno, oppure se la risposta data non implichi necessariamente principî che vanno al di là dell'esperienza, che dovrebbe essere il fondamento unico e incrollabile della soluzione sociologica.

Anzitutto il concetto d'un organismo sociale superiore qualitativamente agli individui, fonte suprema e quasi sacra delle regole morali e religiose, offre facilmente, se si traggono dalla dottrina le necessarie illazioni, il fondamento primo a una filosofia della storia dove la ragione impersonale ha un ufficio non molto diverso da quello che si rileva nei sistemi idealistici; nè riesce difficile collegare questo concetto con l'immanenza dell'idea divina nell'evoluzione della società umana, e dimostrare che alla fine l'imperativo sociale è pur esso un prolungamento o una trasformazione dell'imperativo teologico. Che è infatti questo essere sacro che dà ordini inappellabili, che s'impone con un'autorità suprema agli individui, se non l'equivalente dell'autorità divina, quando s'afferma non già che « un atto offende la nostra coscienza comune perchè è disonesto, ma che è disonesto perchè offende la nostra coscienza comune » nella stessa guisa che Duns Scoto asseriva non già che Dio vuole il bene perchè è il bene, ma che il bene è bene perchè Dio lo vuole? Che valore può avere la conservazione della società umana, se il suo sviluppo non mirasse ad un fine, sia pure ignorato dai singoli, ma discoprentesi in qualche modo alla ragione, se dall'insieme non sorgesse qualche cosa di superiore a ciò che contengono le unità isolate e non si sprigionassero i segni manifesti d'un'evoluzione creatrice dello spirito, d'una necessità spirituale che agisce nel-

l'interno dell' umanità e la guida verso alti destini? Così pur ammettendo che la morale esaurisca tutto quanto il suo ufficio immediato nell' azione sociale e umana e si giunga a negare che possa essere qualche cosa di più del semplice altruismo o d'un sentimento più o meno vago di solidarietà collettiva, si è pur sempre risospinti dall'intima necessità del pensiero a ricercare l'origine e il valore dell'obbligazione proveniente dalla vita in comune, e a porre il fondamento ultimo del criterio d' ogni nostra azione in qualche cosa che trascenda la pura analisi empirica dei fatti. Questa esigenza del pensiero viene chiaramente riconosciuta, quando s'abbandona l'idea d'una società concepita come un sistema d' organi e di funzioni che tendono soltanto a mantenersi contro le cause di distruzione che l'assalgono dal di fuori, come un corpo vivente la cui vita consiste nel rispondere in maniera appropriata agli eccitamenti esterni, e s'accoglie invece il pensiero che « essa è qualchecosa di più, un focolare d'una vita morale interna, un corpo in cui vive un' anima, ossia l'insieme degli ideali collettivi, che non sono fredde rappresentazioni intellettuali, prive d'efficacia, ma forze collettive fornite di grande forza morale » [1].

Certo il modo di rispondere a questa esigenza è inadeguato e porta necessariamente a ricerche di altro ordine, giacchè affermata l' idea che la natura religiosa dell' uomo è un aspetto essenziale e permanente dell'umanità e che anche i riti più barbari e bizzarri, i miti più strani traducono qualche bisogno umano, qualche aspetto della vita individuale e so-

---

(1) DURKHEIM, *Jugements de valeur et de réalité.* « Revue de metaphys. » Luglio, 1911, pag. 447 e 449.

ciale, il problema riferentesi al valore delle idee religiose e morali si ripresenta quasi spontaneamente; ma questo non si può dire risolto col sostenere che le categorie hanno un'origine sociale, esprimono stati della collettività, sono il prodotto d'un'immensa cooperazione che s'estende non solo nello spazio, ma anche nel tempo, e cui hanno partecipato, associando, mescolando, fondendo insieme le loro idee e i loro sentimenti una moltitudine di spiriti e di generazioni successive [1].

La storia qui è considerata come l'essenza non solo della società, ma anche della filosofia, e si ricade evidentemente nell'errore dello Spencer, giacchè la ricerca delle origini vien presa nel significato cronologico, non in quello veramente causale. Inoltre quando si fa rilevare che l'unità dello spirito umano si manifesta e si constata nella continuità delle forme successive del suo sviluppo a partire dalle più umili e lontane origini fino alle odierne forme complesse ed elevate, come si può affermare che « il regno sociale è in realtà un regno naturale, che differisce dagli altri soltanto per la sua maggior complessità, essendo impossibile che la natura nelle sue diverse province sia diversa in ciò che essa ha d'essenziale »? [2]. È molto difficile far scomparire il divario che passa fra la natura e la società, ove si pensi che in quella gli elementi appaiono slegati, sovrapposti, mentre in questa gli individui sono uniti da relazioni che costituiscono una sintesi *sui generis*, in cui ogni elemento è un centro psichico, vale a dire un essere indipendente dalla nostra rappresentazione,

---

(1) DURKHEIM, *Sociologie religieuse* già cit., pag. 750.
(2) DURKHEIM, op. cit., pag. 753.

giacchè l'attività cosciente e sintetica di ciascun uomo non può mai assorbire completamente in sè quella degli altri uomini, la cui esistenza è così certa e irrefutabile quanto la nostra; quindi se nell'unità della natura, che si realizza soltanto nel soggetto e pel soggetto, per esempio, la storia delle successive formazioni della crosta terrestre è una scienza esplicativa, invece nell'unità sociale, che si attua direttamente mediante gli elementi che la costituiscono, i fatti e le istituzioni non si spiegano, e tanto meno se ne misura il valore, con l'enumerarne e il descriverne la successione esteriore, giacchè la chiave che apre la parte essenziale dell'edificio è tutta interiore e psichica e perciò nè la religione nè la morale si spiegano con la sola azione della società, con le esteriori manifestazioni collettive senza ricorrere ai fattori individuali forniti d'intelligenza e quindi razionali. Se la società fosse soltanto « natura » la conoscenza di essa non dovrebbe produrre alcun mutamento nel suo essere, giacchè una scienza e una tecnica fisica sono possibili, perchè la natura ci è estranea e ignora che possiamo conoscerla; invece è cosa evidente che se la società si conosce, ossia se la sociologia è possibile in un certo grado, non resta più quella che era: quando noi sappiamo ciò che siamo, non siamo già più quello che eravamo [1]. Questa specie di auto-coscienza trae seco un altro carattere non meno importante che si può dire di auto-determinazione, per cui l'individuo come la società consta non solo di ciò che è o sa di essere, ma anche di ciò che vuol essere, della coscienza d'un fine che si vuole raggiun-

---

[1] Belot, *Enquête d'une morale positive*. « Revue de metaphysique et de morale ». Sett. 1905, pag. 747 e segg.

gere e che è assolutamente estraneo alla restante natura. Pertanto se nell'evoluzione naturale il presente si spiega mediante il passato, invece noi possiamo comprendere il pensiero altrui soprattutto soltanto in funzione del nostro, e servirci della religione più perfetta come di criterio per indagare gli altri fatti religiosi; solo così si potrà forse giungere alle origini oscure dell'evoluzione umana per cogliere nell'ardua analisi delle forme sociali elementari e nella storia del loro sviluppo la legge permanente e il fondo indistruttibile dell'attività spirituale dell'uomo. Ponendo invece la società umana come un *prius* assoluto e originario, si dà delle attività spirituali una spiegazione che rientra nel metodo dell'Hume, vale a dire che essa consiste non già nel ridurre il soggettivo all'oggettivo, ma l'oggettivo al soggettivo, nel rendere l'oggetto intelligibile col ridurlo a un'illusione del soggetto, il quale inconsapevolmente proietta fuori di sè, nella società, ciò che avviene nella sua coscienza, ricevendolo di ritorno trasformato dalle azioni e reazioni sociali; alla fine la società umana è composta di individui, e soltanto in questi si attua la cosiddetta anima collettiva; quindi in ogni fenomeno sociale si cela un fenomeno psicologico, e il fatto psicologico è il punto di partenza dell'attività scientifica come di qualsiasi altra attività. Inoltre la distinzione delle religioni in etiche e non etiche indica l'importanza che l'apparire dei bisogni morali ha nell'evoluzione religiosa e le trasformazioni profonde che vi operano; quando s'esaminano tali trasformazioni non sembrerebbe strano che ci astenessimo dal ricorrere agli elementi introspettivi che ci hanno lasciato i fondatori e i riformatori delle religioni e dall'interpretare le loro autobiografie, le lettere, gli

scritti didattici alla luce della coscienza che noi abbiamo delle relazioni etiche? I documenti personali non son forse una preziosa sorgente d'informazioni, quando si vuole apprendere come quei personaggi hanno compreso la vita sociale, perchè alcuni di essi ne hanno respinti certi elementi e altri hanno accolto, combattendo e morendo per essi, e opponendosi così a pratiche e a credenze dominanti nella comunità? [1]. Si è perciò costretti a pensare che sotto un certo aspetto gli individui rispecchiano la vita sociale, sotto un altro aspetto ci si presentano come centri d'energia creatrice in quanto modificano, alcune volte profondamente, lo stato collettivo, l'attività religiosa come quella economica, l'attività morale come quella scientifica o artistica. Perciò pur affermando che la religione è un fenomeno sociale, ciò non vuol dire che gli individui come tali non abbiano alcuna parte alla sua formazione, giacchè la religione sussiste non solo negli atti esteriori e pubblici del culto, nelle credenze tradizionali e comuni, negli interdetti, nelle prescrizioni obbligatorie per tutti, ma nella fede e nella coscienza d'ognuno: l'individuo compie scientemente e volontariamente gli atti religiosi, s'appropria le credenze, accetta gli obblighi [2].

4. Ammettiamo pure, per un istante, che l'individuo sia come un atomo sperduto nel gruppo sociale, privo di qualsiasi iniziativa, costretto a moversi sui binarî ferrei della tradizione che tutto regola e guida: *quid habes quod non accepisti?* gli si potrebbe dire con le parole di S. Agostino; e ammettiamo anche

---

(1) Leuba, *Psychologie des phen. religieux*, già cit., pag. 425.

(2) A. Loisy, *Rémarques sur l'étude sociologique des religions*, in « Revue d'Hist. et de litt. religieuse » a. 1912, pag. 55.

l'ipotesi assai più probabile che la religione sia l'atmosfera in cui vive e respira la primitiva umanità e che da essa sia derivata la morale, il diritto e le attività intellettuali superiori. Certo in queste condizioni non dico il progresso, ma lo sviluppo e le variazioni della vita sociale non si comprendono più, divengono un mistero impenetrabile, e non si sa come l'umanità abbia potuto uscire dall'infanzia e creare l'arte, la scienza, la letteratura; l'esplicazione genetica della società, che come tutte le questioni d'origine, è già per se stessa irta di difficoltà, non solo diviene difficilissima, ma si è costretti di riferirla a un vero e proprio miracolo, per cui una forza soprannaturale dall'esterno e per via diretta s'incunea nella catena dei fenomeni naturali e vi determina uno stato assolutamente nuovo.

Ma qui sorge un'altra questione importante, che riguarda direttamente i rapporti fra la religione e la morale. Non v'è dubbio che queste due attività sieno da principio indissolubilmente fuse insieme così da parer cosa molto probabile che l'idea d'obbligazione tragga la sua origine esteriore dalle credenze religiose e dal costume proprio a tutte le religioni di derivare i precetti della morale da una volontà divina. Però la questione è più complessa che non appaia a prima vista, giacchè bisognerebbe anzitutto esaminare se la religione nei suoi primordi contenga le regole morali come un involucro cela un germe che sviluppandosi lo fa scoppiare, oppure come una causa contiene in sè il proprio effetto. Secondo la prima tesi la religione contiene in germe la morale, l'arte e la scienza, appare piuttosto come una forma provvisoria, quasi un terreno che per un certo tempo nutra nel suo seno germi di varia natura, che poi sviluppandosi

crescono indipendenti ed esplicano le energie che hanno in sè: invece seguendo la seconda tesi, ciò che si dice del dovere si dovrebbe ripetere anche dell'arte e della scienza, giacchè anche queste sono uscite dal fenomeno religioso, di guisa che non sarebbero che rami più o meno robusti dell'albero religioso, da cui ricevono la linfa vitale che le fa sviluppare. La scuola sociologica propende per la seconda soluzione e fa uscire la morale dalla religione nei termini descritti; ma le conseguenze che ne vengono, pongono in rilievo la debolezza della dottrina. Anche qui si confonde l'ordine cronologico con l'ordine logico, ciò che è primo riguardo al tempo con ciò che è primo per lo spirito, le forme successive ed esteriori delle credenze con la loro successione reale considerata in rapporto alla realtà profonda della mente umana; ora questa tendenza a voler concludere dalla continuità storica all'identità logica, che è strettamente collegata col metodo della scuola sociologica, conduce necessariamente ad una concezione imperfetta ed errata della morale.

Il metodo di studio dei fenomeni sociali, religiosi morali, giuridici ecc. appare ben determinato: essi hanno una realtà oggettiva, sono « cose », si riconoscono non mediante una semplice analisi mentale, ma studiandoli dall'esterno e trascorrendo progressivamente dai caratteri più esteriori e più immediatamente accessibili ai meno visibili e più profondi [1]; i loro caratteri specifici si presentano in forma distinta: consistono in maniere d'agire, di pensare e di sentire esteriori all'individuo, sono dotati d'un potere di

---

[1] DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociol.*, pag. 20 e segg. Paris, Alcan, 1895.

coercizione in virtù del quale s'impongono a lui; perciò non si possono confondere coi fenomeni fisiologici, che constano di rappresentazioni e d'azioni, e neppure coi fenomeni psichici che esistono soltanto nelle coscienze individuali (1). Questa definizione del fenomeno sociale permette di passare dai caratteri esteriori ai caratteri profondi della moralità e della ragione e quindi di determinare il rapporto che corre fra l'una e l'altra?

Quali sono i caratteri distintivi del fatto morale, secondo il Durkheim? Ogni morale, egli risponde, si presenta a noi come un sistema di regole di condotta, che si distinguono dalle regole che si osservano nelle cosidette tecniche utilitarie, perchè in queste le conseguenze della violazione risultano meccanicamente dall'atto stesso della violazione; così chi trascura la norma igienica che ordina di guardarsi dai contatti sospetti, la malattia si produce in maniera automatica e l'azione compiuta genera per se stessa l' effetto che si può prevedere mediante l'analisi stessa dell'atto. Quando invece si offende la norma morale, in questo atto non sono impliciti il biasimo o la pena: l'autore d'un omicidio è punito non già perchè ha compiuto il delitto, ma perchè questo non è conforme alla regola che ordina appunto di non uccidere; infatti l'omicidio non è più punito in tempo di guerra, perchè allora non ha più alcun vigore il precetto che lo interdice; il carattere obbligatorio delle norme morali, come di quelle religiose e giuridiche sta in ciò, che dobbiamo astenerci dal compiere gli atti che esse ci vietano unicamente perchè ce li vietano (2). Mediante

---

(1) Durkheim, *Les règles de la méthode sociol.*, già cit. pag. 8.
(2) Durkheim, *La determ. du fait moral*, già cit., pag. 120.

un'analisi puramente empirica si ritrova la nozione del dovere, che viene definito in termini molto simili a quelli che adopera Kant [1]; però questa impronta kantiana non è altro che un'apparenza, giacchè l'idea del dovere discende per via diretta dalla nozione religiosa del « sacro » come si può dimostrare, sia storicamente, sia con esempi tratti dalla morale contemporanea, dove la personalità umana è cosa sacra, non si osa violarla, mentre il bene per eccellenza è nella comunanza sociale. Il carattere imperativo delle credenze religiose deriva soltanto dalla società, giacchè il pensiero religioso è un prodotto sintetico della vita collettiva, irriducibile alle coscienze individuali; tanto il sentimento della necessità logica, quanto il sentimento d'obbligazione morale sono l'opera della comunità, di guisa che la fede morale come la fede scientifica non differiscono essenzialmente dalla fede religiosa [2].

Ora se è vero che anche per un certo tempo la religione, la scienza e la morale hanno avuti comuni i caratteri essenziali, bisogna concedere che anche oggi questa condizione rimanga immutata, come è costretta a riconoscere la scuola sociologica; ma allora le difficoltà nuove che sorgono sono assai più gravi di quelle che risolve artificiosamente. Basta compiere un'attenta analisi dell'atto morale per rilevare che fra la concezione d'un atto e l'atto stesso vi è un legame *necessario*, che non è identico alla necessità puramente psicologica o empirica, nè alla necessità della legge naturale; appare come un' esigenza ideale che ha la sua origine più profonda non in questa o

(1) DURKHEIM, *La determ. du fait moral*, già cit., pag. 114.
(2) DURKHEIM, *Les formes élémentaires* ecc., già cit., pag. 625.

in quella potenza dello spirito, ma nelle radici dello spirito stesso, è un fatto originario, non derivato, che esprime l'attività fondamentale dello spirito (1). Questo legame non si può neppure confondere con quello religioso, perchè i termini sono diversi e la coscienza ha nelle due attività una parte molto differente, minima nelle decisioni di carattere religioso, massima in quelle di carattere morale.

Si potrà opporre a questa affermazione che non è così nei tempi primitivi e nei primordi della vita sociale; ma ove si voglia avere una definizione genetica completa del fatto morale, bisogna seguirlo in tutta la sua evoluzione, in cui si dovrà almeno ammettere che la coscienza morale d' un Socrate, d'un Epitteto, d' un Kant valga almeno quanto quella dei popoli della Melanesia o della Terra del Fuoco, una volta ammesso che si deve fondare l' autorità morale sopra una ricerca esclusivamente storica e che la funzione di questa non sia piuttosto di liberarci dalle tradizioni e dalle sopravvivenze che urtano contro le esigenze della nostra ragione.

Si è messo in rilievo l' analogia che la scuola sociologica afferma fra la funzione che esercita la coscienza sociale in rapporto agli individui, e la funzione che esercita Dio nell' universo : il credente s' inchina davanti a Dio perchè da lui ripete il suo essere e soprattutto il suo essere mentale ; noi abbiamo le stesse ragioni per provare questo sentimento per la collet tività ; se si comprende perchè il credente ama e rispetta la divinità, quale ragione impedisce di comprendere che lo spirito laico possa amare e rispettare la collettività, che è forse tutto ciò che vi è di reale

(1) SIMMEL, *Hauptprobleme*, già cit., pag. 112.

nella divinità? io non vedo nella divinità altro che la società trasfigurata e pensata simbolicamente [1]. Ma questa idea d'un Dio che sarebbe la personificazione della società legislatrice e i cui attributi si lasciano trasportare alla società, viene riferita soltanto per indicarne la fonte prima che è da ricercarsi nella dottrina del Simmel, la quale in realtà è non poco lontana da quella dello scrittore francese anche in questo punto particolare; infatti, scrive il Simmel [2], la società si preoccupa soltanto delle qualità, delle azioni determinate, quanto al contenuto, dei suoi membri, e se esse servono all'unità e alla perfezione della sua esistenza, non può d'altra parte opporsi al fatto che esse assicurano al soggetto una vita piena e armoniosa; invece di fronte a Dio non si tratta più di qualche contenuto particolare, dell'accordo o dell'opposizione della nostra attività alla sua volontà, ma del principio della libertà e dell'autonomia considerate assolutamente e nel loro puro significato interiore; qui si tratta di sapere se l'uomo è per sè assolutamente responsabile o se Dio agisce per mezzo di lui come d'un organo non libero.

Comunque sia, questa analogia di rapporti fra la vita religiosa e la vita sociale ha un'importanza diversa; essa dimostra la somiglianza che v'è sotto un certo aspetto fra la morale teologica e la morale sociologica, giacchè alla fine è la stessa difficoltà che si ritrova nell'una e nell'altra dottrina e che colpisce gravemente il loro stesso fondamento. Si comprende allora l'opinione ferma che « il forte attacco dei sociologi non faccia breccia nell'edificio tomistico, il

---

(1) DEPLOIGE, *Le conflit* ecc. già cit., pag. 149.

(2) SIMMEL, *Die Religion*, pag. 56, Frankfurt a. M., Rütten 1906.

quale mentre rimane intatto e solido, è tanto ospitale da accogliere nel suo seno la stessa sociologia, che è pel tomismo non una nemica, ma una alleata, e rappresenta una reazione contro l'ignorante orgoglio del razionalismo » (1). Infatti si trasportano facilmente alla coscienza collettiva i motivi fondamentali della religione: il rapporto dell'uomo alla natura, alla sua destinazione, al mondo umano, che si cristallizzano nelle formazioni trascendentali di Dio causa prima dell'universo, Dio provvidenza, Dio comunione delle anime; nè è molto diversa la relazione che unisce la morale alla religione, giacchè anche qui la morale lega il nostro destino a una forza superiore che sopprime l'autonomia, e presenta come illusoria qualsiasi forma di attività e ogni iniziativa individuale.

5. Di fronte alla religione sono possibili tre diversi atteggiamenti, che conviene tener ben distinti davanti al pensiero, giacchè molti malintesi, equivoci ed errori derivano appunto dalla tendenza a confonderli, a trascorrere agevolmente e quasi con indifferenza dall'uno all'altro.

Il primo atteggiamento presenta un carattere essenzialmente pratico, costituisce la forma di condotta religiosa, la quale consiste in relazioni con forze spirituali superiori e implica non solo l'idea di protezione e di accrescimento della potenza personale, ma anche le più pure e più alte aspirazioni, il sacrificio di sè, l'abnegazione, la venerazione; il sentimento dà un particolare colorito a questa attitudine, le fornisce il tono e l'energia, per cui diviene un modo di vivere la vita, di reagire alla forze esterne per soggiogarle e ridurle a proprio vantaggio.

---

(1) Deploige, *Le conflit* ecc., già cit., pag. 389-890.

Il secondo atteggiamento, che appare assai tardi in ordine di tempo, è quello scientifico, psicologico, che considera l'esperienza religiosa nello stesso modo con cui considera gli altri stati di coscienza, ossia astrae dalla validità oggettiva e universale di certe idee e di certe credenze, pur accogliendole come fatti assoluti e incontestabili che la psicologia deve analizzare e seguire rigorosamente nelle loro trasformazioni.

Infine l'atteggiamento filosofico, che mira a comprendere, a unificare, a risolvere problemi intellettuali, attuando una piena indipendenza e autonomia del pensiero, che prende se stesso per oggetto e vuole per questa via cogliere la totalità delle cose, applica la filosofia, ossia ciò che costituisce l'essenza del suo metodo e delle sue tendenze, al fatto della religione e in ultima analisi non ad una sola delle religioni storiche, ma alla religione come prodotto della vita umana in generale (1). Questo atteggiamento, nella sua indagine libera da presupposizioni e da preconcetti, perviene a quella che il Simmel chiama « religiosità » vale a dire « una disposizione irriducibile e fondamentale dello spirito, che è lo stato d'anima religioso, la forma che può assumere diversi contenuti » (2), purchè non si accentui oltre misura la funzione che vi ha il sentimento, giacchè allora « la tonalità comune, che si può chiamare religiosa si riscontra in numerose relazioni, nei rapporti del pio fanciullo coi suoi genitori, del patriota entusiasta col suo paese, del cosmopolita con l'umanità, del lavoratore coi suoi

---

(1) H. SIEBECK, *Lerrbuch der Religions philosophie*, pag. 35. Freiburg i. B. Mohr, 1893.

(2) *Congrès intern. de philos.*, t. II. pag. 324. Paris, Colin, 1903. — TROIANO, *Le basi dell'umanismo*, pag. 205. Torino, Bocca, 1907.

compagni di fatica, del nobile signore feudale con la sua casta, del suddito col suo signore, del fido soldato verso l'esercito cui appartiene » (1).

Sono tre dominî che bisogna separare, quando si ha da prendere in esame la religione e l'elaborazione che ne fa il pensiero, poichè è allora facile scorgere il diverso punto di vista che le varie dottrine assumono, e indagare la causa prima delle contraddizioni e degli errori. Così la Neo-scolastica, ristaurando la dottrina di S. Tommaso, per costruire il suo edificio filosofico si fonda sul primo atteggiamento, ossia si riferisce al contenuto della religione, anzi a un determinato contenuto che è quello del Cristianesimo ed esclude tutti gli altri come falsi; la Scolastica, come la definisce giustamente il Siebeck, non è altro che l'esposizione della materia d'una determinata religione cui applica concetti e metodi filosofici (2); e la Neo-scolastica si allontana ben poco da questa concezione, se s'eccettua un maggior apparato scientifico. Poichè tale contenuto è pur considerato come fornito del valore più alto, esso offre pure il principio fondamentale dell'etica, che in tal modo perde uno dei suoi caratteri costitutivi, l'autonomia.

La Scuola sociologica, benchè con ispirito e scopo diversi e pur protestando di voler conservare un atteggiamento puramente oggettivo e scientifico, non si discosta nel fondo dal metodo neo-scolastico; anche qui la base della trattazione filosofica della religione è il contenuto, considerato come un prodotto immediato e, si può aggiungere, inesplicabile della coscienza collettiva; quindi a canto a parziali analisi di feno-

(1) SIMMEL, *Die Religion*, già cit., pag. 28-29.
(2) SIEBECK, *Religionsphilosophie*, già cit., pag. 34.

meni religiosi che sono mirabilmente penetranti, l'insieme dell'edificio appare d'una solidità assai discutibile; anche qui la morale è una dipendenza della religione, dominata e quasi soffocata dalla coazione sociale che distingue le cose in sacre e profane e si esercita su tutti i prodotti collettivi. Si comprende allora la stretta somiglianza fra l'etica teologica e l'etica sociologica, fra ciò che Dio è pel credente e ciò che la società è per gli individui che la compongono, cosicchè gli attributi di Dio, come dimostra il Simmel, si possono trasferire alla società: vi è una profonda analogia fra le relazioni che l'individuo ha con la collettività e le relazioni che ha con Dio; l'individuo si sente legato a qualche cosa di più generale e di più alto, dal quale esce e in cui rientra, al quale si sacrifica, ma dal quale attende aiuto e salvezza, dal quale è diverso e col quale nel medesimo tempo è identico; per le generazioni passate e le generazioni presenti la società è nell'individuo e a un tempo fuori di lui, gli dà le sue forze e a un tempo i suoi doveri; tutte le idee, tutti i sentimenti tutte le obbligazioni che la teologia spiega mediante il rapporto fra l'uomo e Dio, la sociologia le spiega col rapporto fra l'individuo e la società. Questa ha nella scienza della morale il posto della divinità «Se l'essenza profonda della religione, in quanto essa è maestra di moralità sta in ciò che Dio è la personificazione della collettività concepita come legislatrice per l'individuo, il suo significato etico deriva dalla necessità del principio: nessuna legge senza un legislatore, così le norme religiose corrispondono alle esigenze morali» (1).

---

(1) SIMMEL, *Einleitung «in die Moralwisseuschafl»* vol. 2°, pag. 445. Lipsia, Duncker, 1892.

E. Kant prende il terzo atteggiamento, quello realmente filosofico; ma egli, anima profondamente morale, vede la religione attraverso ai principî etici, di guisa che la prima non è soltanto una dipendenza della seconda, ma si identifica con essa, e perciò vede sfuggirsi la vera originaria « forma » religiosa ; ma questa stessa identificazione ha un grandissimo valore, poichè col porre la sorgente profonda della moralità nella ragione, egli ha pure indicato la sorgente profonda dell'attività religiosa, per cui non è difficile giungere a una determinazione più esatta della forma originaria della religione, e riporla in una disposizione irriducibile e fondamentale dell'anima, in certi stati o avvenimenti del nostro spirito che si designano come il lato immanente in noi d'una relazione con un principio superiore. Questo elemento formale del pensiero è logicamente, non cronologicamente, anteriore ai contenuti che esso riveste, e quindi alla riflessione analitica riesce di giungere ad una separazione sufficentemente distinta fra la « religiosità » e il suo contenuto più o meno dogmatico. Allora è chiaro che il fatto che un Dio ha creato il mondo, rende la giustizia con ricompense e pene, che da lui derivano la redenzione e la santificazione, non costituisce la religione, anche se costituisce oggi la materia delle credenze, dei sentimenti, delle azioni religiose [1].

Si comprende anche come questi contenuti, che sono coloriti e « informati » dalla religiosità, provengano da diverse fonti, dalle necessità vitali e soprattutto dalle relazioni sociali, che appunto per questo prendono una veste religiosa, e come presso tutti i popoli le prescrizioni religiose nascono da prescrizioni

---

(1) SIMMEL, in « Congrès, ecc. » già cit., v. 2°, pag. 320.

sociali, fatta eccezione pel Buddismo cui si contesta il valore di una religione vera e propria. Bisognerebbe perciò invertire i termini della proposizione enunciata dalla Scuola sociologica e invece di dire che le istituzioni sociali derivano dalla religione, è necessario pensare che le istituzioni religiose, ossia i varî contenuti delle religioni, derivano, o, almeno, si modellano sulle istituzioni sociali; e se poi si pensa che nei tempi primitivi la costrizione sociale s'impone con una rigidità inesorabile, che più la coesione del gruppo è primitiva, poco organizzata, minacciata dalle forze dissolvitrici dell'esterno e dell'interno, più fortemente si esige il sacrificio, l'abnegazione da parte dell'individuo, si vede come questa coazione venga estesa immediatamente a tutte le attività collettive e divenga il carattere comune di tutti i fenomeni sociali.

La « categoria religiosa » ottenuta seguendo liberamente lo spirito della filosofia kantiana, non può certo fare a meno d'un contenuto, come non può farne a meno il principio di causa; e se i contenuti, variando e trasformandosi, si affinano, si adattano sempre meglio alle esigenze ideali del pensiero fino a divenire quasi inutili per gli spiriti più elevati, ciò dipende dall'azione ininterrotta delle forze sociali e morali. Le religioni storiche ci si presentano oggi con l'aspetto di realtà complesse, su cui hanno agito e agiscono reciprocamente profonde cause sociali e che rivelano all'analisi il nucleo generatore da ricercarsi nelle virtualità dello spirito umano, e non esclusivamente nella vita sociale. Nè vale gran che opporre che gli elementi formali del pensiero si sono rivelati assai tardi e si sono, per così dire, svincolati solo al termine d'una lunga genesi psicologica, di

guisa che la realtà religiosa, come quella morale è dapprima opera della vita collettiva, giacchè l'individuo psicologico ha acquistato una relativa indipendenza solo al termine d'un certo sviluppo sociale e ha potuto rendere interiori e far entrare nella sua coscienza le esigenze e le costrizioni comuni a tutto il gruppo, o, per usare l'espressione del Durkheim, le rappresentazioni collettive (1). Questa interpretazione che vuol essere una correzione di Kant, porta alla fine al fenomenalismo estremo, ossia ad una corrente le cui radici si possono trovare nella filosofia critica o, meglio, in una parte di essa; infatti pel Simmel la moralità, come la religione, è il termine psicologico d'un processo che va dalla materia sociale alla forma individuale, è una realtà psicologica che ha le sue radici nelle necessità vitali e pratiche; l'obbligazione morale ha una motivazione psicologica che rimane nell'oscuro e nell'inconscio, poichè la costrizione sociale diviene consapevole solo quando s'interiorizza nell'individuo. Allora le categorie religiose, morali, estetiche e sociali costituiscono bensì un'unità, ma questa è tenuta insieme da fili troppo tenui e quasi invisibili, cosicchè facilmente s'offusca fino a scomparire; e la filosofia si riduce a una storia psicologica delle rappresentazioni il cui termine naturale è il relativismo che si chiama oggi pragmatismo ed estende la concezione psicologica e antropologica dal campo teoretico a tutte le sfere della speculazione (2); ricompare quindi in maniera quasi inconsapevole l'antico associazionismo inglese, i giudizi della scienza non ap-

(1) SIMMEL, *Einleitung*, già cit., vol. 2°, pag. 5 e seg.

(2) WINDELBAND, *Uber Sinn und Wert des Phänomenalismus*, pag. 5 e 24. Heidelberg, Winter, 1912.

paiono diversi dalle altre forme d'associazione se non per la forza che conferisce loro la conferma ripetuta dell'esperienza umana, e il successo pratico stabilisce la differenza fra l'errore e la verità, fra la realtà e l'apparenza. Soltanto isolando in maniera arbitraria la filosofia teoretica dall'insieme del sistema kantiano, si perviene a un fenomenalismo radicale che non si può confondere e identificare col fenomenalismo parziale di Kant; la persuasione che la conoscenza umana non riesca a cogliere l'essenza vera della realtà, ma solo la sua apparenza, cioè la maniera con la quale essa si rappresenta nella coscienza umana, oltrepassa, snaturandola, la filosofia critica, quando viene estesa alla morale, alla religione e alle altre attività psichiche. Con tale estensione anche il senso e il valore della categoria viene a mutare profondamente, giacchè questa acquista una funzione regolativa ed euristica, non più costitutiva (1) e si va a raggiungere la dottrina psicologica della religione, quando sopra basi esclusivamente psicologiche si pone il problema di concepire la « forza transumana » di cui l'umanità è una manifestazione, e di tracciare le linee d'una religione che non vada contro le conclusioni scientifiche o filosofiche ben fondate (2): si scorge una fonte d'ispirazione religiosa nell'umanità idealizzata e concepita come una manifestazione dell'Energia creatrice, e una vera sorgente di vita nei rapporti reciproci fra gli uomini che hanno dato origine alle più nobili attività; è questa dunque una religione dell'umanità, per la quale la nostra attenzione va non verso una perfezione lontana e inaccessibile, ma verso una realtà

---

(1) WINDELBAND, *Über Sinn* ecc., già cit., pag. 14.
(2) LEUBA, *La psychologie des phén. religieux*, già cit., pag. 391.

concreta di cui noi siamo parte, e verso una perfezione da cui dipende la nostra perfezione; essa dovrebbe avere i suoi simboli e le sue forme, e assimilarsi in maniera perfetta i culti terapeutici che hanno provata la loro efficacia nella guarigione dei mali del corpo e dello spirito (1). Qui la psicologia, scienza d'osservazione positiva e sperimentale, oltrepassa i limiti che si è fissati nella sua indagine, e vuol essere tutta la filosofia o almeno la parte essenziale della filosofia; ma in essa, come nel sociologismo, si rileva agevolmente ciò che l'Eucken scorge nella Neo-scolastica: la necessità di legare ogni realtà spirituale a un elemento sensibile, e l'impossibilità di riconoscere grandezze spirituali ove non vengano rappresentate sotto forma sensibile (2); allora anche la condizione e il carattere imprescindibile delle norme inerenti alla moralità, vale a dire l'autonomia del giudizio morale, non sono più possibili.

6. Queste correnti del pensiero tendono anch'esse in maniera più o meno consapevole a risolvere il problema filosofico riguardante il posto e il fine dell'individuo, facendolo rientrare come parte in un ordine universale, e non possono osservare lo spettacolo dei fenomeni del mondo umano e sociale senza sentire il bisogno di ricorrere a qualche cosa di più alto per spiegarli; però la confusione dei metodi e delle idee direttive, pur lasciando trasparire fra le esigenze proprie all'indagine scientifica le tradizioni non mai spente dello spirito filosofico, ha impedito di cogliere nettamente la radice comune della religione e dell'etica e a un tempo la sostanziale distinzione che

(1) LEUBA, *La psychologie des phén. religieux*, già cit., pag. 393.
(2) EUCKEN, *Thomas von Aquino und Kant*, già cit., pag. 2.

corre fra la coscienza religiosa e la coscienza morale. Ma esiste un' altra causa che fa deviare facilmente dalla sua via l' indagine speculativa, e che si riscontra in dottrine diverse per ispirazione e per contenuto. Si pensa generalmente che una filosofia la quale non abbia relazione con le nostre esigenze e coi nostri fini umani, che in qualche modo non affronti e risolva i problemi della vita, non può avere un serio fondamento di verità; questa idea che in se stessa è non solo accettabile, ma diviene un canone regolativo della ricerca filosofica, non di rado muove a forzare l'interpretazione e il significato della realtà per adattarla a fini pratici. Perciò è facile scorgere in molte dottrine un pragmatismo se non totale, almeno parziale, quando s' intenda per pragmatismo una teoria della conoscenza in cui « l' opposizione fra la verità e l'errore si definisca mediante l' opposizione fra ciò che è utile e ciò che è nocivo alla vita » (1). La stessa filosofia di Kant che è una profonda e rigorosa riflessione critica della ragione sopra se stessa e appare nel suo insieme una rielaborazione logica del pensiero atta a togliere le contraddizioni contenute nell'empirismo e nel dogmatismo anteriore, presenta un duplice aspetto: essa ricerca da un lato ciò che può ricondurre all'unità il contenuto variabile della morale, e dall'altra ciò che ha maggior valore per la condotta pratica dell'uomo; questo passaggio, quasi spontaneo, dall' ufficio puramente speculativo del pensiero all' ufficio pratico, da ciò che è puro sforzo verso il conoscere e indipendenza piena da qualsiasi presupposto, a ciò che è intenzione e necessità vitale, si

---

(1) BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire*, II, pag. 3. Paris, Alcan, 1913.

può ricollegare, se non sempre giustificare, con l'idealismo platonico secondo il quale a ogni cosa corrisponde un'idea che esprime il contenuto della cosa stessa, mentre la piena attuazione ne esprime a un tempo l'ideale; in tal modo ogni concetto etico contiene in sè la regola cui deve assoggettarsi la nostra condotta.

La possibile azione deformatrice di questo procedimento appare nella trattazione della morale e della religione, ma si può dire che passando dal Kant al Fichte essa vada attenuandosi e che a ciò s'accompagni una miglior determinazione dei caratteri distintivi della morale e della religione. Infatti il Kant fa dipendere la felicità dell'uomo che segue la legge morale dalle condizioni esteriori della vita e, poichè queste non si sottraggono mai quaggiù alle rigide leggi naturali e non si possono regolare secondo la misura del merito morale, l'accordo fra la virtù e la felicità si ottiene nel mondo intelligibile grazie all'azione divina.

Invece il Fichte riesce a spezzare il legame che l'etica teologica o teologizzante stabilisce fra moralità e religione: non la religione fonda la moralità, giacchè in tal caso ne verrebbe una fiacca dottrina della felicità e uno spregevole idolo; ma dalla moralità perfezionantesi spunta e si sviluppa la coscienza religiosa che ne è come il coronamento; in questo senso soltanto moralità e religione sono identiche, ambedue sono una conquista dell'intelligibile, la prima con l'azione, la seconda con la fede [1]. La felicità, pel Fichte, non è soggetta in nessun modo alle circostanze, ma proviene solo dalla piena osservanza

---

[1] Jodl, *Geschichte der Ethik*, già cit., vol. 2°, pag. 90.

della legge morale: la vera vita è felice per se stessa, mentre la vita apparente è di necessità misera e infelice; anche al di là del sepolcro vi è la felicità, ma essa appartiene a coloro pei quali era già cominciata al di qua ed è assolutamente della stessa natura di quella che noi possiamo gustare quaggiù; l' uomo non crea l' eterno, ma l' eterno è in lui stesso; basta che non ricerchi l' accidentale, il nulla col quale mai si potrà unire la vera vita e allora raggiungerà tosto l' eterno e la felicità [1]. La stessa dottrina fichtiana offre agevolmente il motivo a rilevare fra l' attività teoretica e l' attività morale un parallelismo che serve a mettere in luce le proprietà caratteristiche di quest'ultima e, ciò che qui più importa, a liberarla dalle superstrutture utilitarie che ne deformano e nascondono il nucleo centrale e generatore, nonchè a precisare il vero rapporto che ha con la religione, quantunque si neghi per la morale e quindi per la religione quella necessità d' una critica preventiva del conoscere che si ammette generalmente anche per la scienza.

Per ciò che riguarda la scienza vi sono due necessità essenziali che impongono un esame critico: anzitutto fra la natura che noi non abbiamo creata e le esigenze del nostro spirito vi è un accordo che si deve spiegare; in secondo luogo la scienza non solo attesta l'accordo dello spirito con le cose, ma anche l' accordo spontaneo degli spiriti fra di loro; l' empirismo più rigido non può accontentarsi di rispondere col successo della scienza, giacchè appunto questo successo è l'oggetto del problema. Ma per la filosofia dell' azione, si osserva, si tratta non d' un ordine dato, ma d' un ordine da darsi, non d' una natura che pree-

[1] FICHTE, *Anweisung* ecc., già cit., pag. 19 e 22.

siste, ma d'un mondo da creare; e se l'accordo degli spiriti individuali nel pensiero razionale è un problema, non lo è più l'accordo delle volontà, il quale si produce per gradi nel corso stesso dell'azione (1). Certo se la questione posta in termini così semplici e chiari: « riconoscere e scoprire un ordine, ecco la ragione nella sua funzione speculativa, stabilire un ordine e tendervi, ecco la ragione nella sua funzione pratica » (2), fosse anche posta in termini definitivi ed esenti da ogni pericolo di confusione, sarebbe facilmente e, direbbero i giuristi, elegantemente risolta. Ma è agevole notare lo scambio che qui si fa fra l'ufficio puramente teoretico, che consiste nel ricercare l'elemento fondamentale e comune agli impulsi morali dell'uomo, ridurli all'unità, con l'ufficio pratico che fa del filosofo un « legislatore » uno scopritore di norme ideali, il cui valore non è alterato dal fatto che fino al momento della loro apparizione non erano state nè nella coscienza nè nella vita pratica dell'uomo (3).

Ma pur lasciando a parte ciò, la scienza si può considerare sotto un altro aspetto, che ha nella filosofia moderna un'importanza di primo ordine, si può sotto certe condizioni applicare anche alla morale, ed elimina il pericolo, cui si è già accennato, d'una deformazione finalistica della realtà. Infatti è divenuta quasi comune l'idea che la nostra esperienza umana è incompleta, frammentaria, scucita; per la sua contraddizione interiore si sforza continuamente di cercare un punto di vista più elevato, dove le par-

---

(1) Belot, *En quête d'une morale positive*, già cit. « Revue de met » Janvier, 1905, pag. 61.

(2) Belot, op. cit., pag. 64.

(3) Simmel, *Hauptprobleme der Philos.*, già cit., pag. 122.

ticolari contraddizioni scompaiono, le lacune si colmano, i fatti isolati prendono un significato e ci sforzano di salire dal sapere sensibile gradatamente al sapere logico. Vi è quindi in noi un'aspirazione incessante verso un ordinamento ideale, in cui tutte le questioni dovrebbero avere una risposta, tutti i problemi una soluzione razionale e tutti i frammenti trovare il loro posto in un'armoniosa unità. Anche l'empirismo esprime mediante leggi e concetti le proprie teorie, in modo più o meno consapevole considera l'universo come una rete di leggi e ogni fenomeno come il semplice caso d'una legge e costruisce un'immagine del mondo che non coincide con l'esperienza immediata, ma le si pone di fronte come la realtà di fronte all'apparenza [1]. Se dunque l'esperienza incompleta e frammentaria spinge in maniera incoercibile il nostro pensiero ad ammettere una realtà ideale più alta, verso la quale ci incamminiamo e ci avviciniamo ad ogni istante, mentre ad ogni istante la meta ultima s'allontana; bisogna pur pensare che codesta realtà, verso cui ci porta uno sforzo senza fine, *ein unendliches Streben,* come dice il Fichte, non sia pura illusione e che la mente umana in tutto il suo svolgimento non sia vittima d'una continua allucinazione. Ma in realtà non si può dire illusione il passaggio che lo scienziato compie da una esperienza male informata a un'esperienza più comprensiva, la quale tien conto di tutti i dati ed elimina gli errori antecedenti; questo procedimento, è vero, non s'arresta mai; però ove lo scettico volesse dichiararlo erroneo, in contraddizione con una conoscenza

---

(1) Martinetti, *Introd. alla metafisica*, pag. 460. Torino, Bocca, 1904.

esatta delle cose, se è conseguente, deve pure ammettere dietro l'esperienza ingannevole un'esperienza perfetta e completa, una realtà ideale, a cui ogni intelligenza aspira, sempre insoddisfatta di ciò che è frammentario e incompiuto (1).

Un'aspirazione analoga si nota nell'attività morale dove vi è la tendenza a un ordine superiore, vale a dire a una società d'individui autonomi, a una repubblica dei fini, come vuole Kant, ossia un'intima comunanza degli esseri ragionevoli, una società spirituale degli uomini, in cui regni la libertà e che sia non altro che la trasposizione della città di Dio sulla terra. E questa tendenza è lecito coglierla anche in quelle correnti del pensiero che rifuggono palesemente dall'ammettere principî ultraempirici e che concepiscono l'etica come una disciplina che stia rigorosamente entro i confini ben determinati dell'esperienza individuale e collettiva.

7. Si può considerare come legittimo l'abbandono definitivo dell'intuizionismo morale, l'idea che il bene e il male non siano altro che l'oggetto d'una conoscenza immediata e d'un giudizio spontaneo e sicuro, e ammettere la necessità di consultare i fatti positivi, l'esperienza storica e sociologica, lo sviluppo della coscienza morale nel tempo, risalendo, per quanto è possibile, alle origini, per determinare induttivamente in che consiste la moralità. Concediamo pure che la moralità nei suoi primordi si debba definire mediante la subordinazione dell'uomo a una disciplina che ha le sue radici e i suoi scopi essenziali nelle supreme esigenze dell'attività collettiva, e nel

---

(1) ROYCE, *Il mondo e l'individuo*, vol. 2°, pag. 104 e seg. Bari, Laterza, 1914.

piegarsi più o meno consapevolmente a un'autorità superiore, che è appunto quella sociale. E in realtà le indagini sulle società rudimentali, dove la semplicità delle istituzioni e la scarsezza dei documenti rendono più facile il lavoro della sintesi, hanno stabilito che la moralità primitiva è quasi esclusivamente il prodotto dell'istinto e dell'abitudine, che, legata ai costumi e alle necessità del gruppo sociale, ne segue la fortuna e si trasforma con estrema lentezza anche sotto lo stimolo d'un ambiente nuovo; essa consta d'un insieme di regole che s'impongono con grande rigidità alle coscienze singole e che si connettono a condizioni esteriori alla coscienza, come la comunanza d'origine e delle condizioni di vita, le lotte sostenute insieme contro gli stessi nemici, il rispetto comune verso i medesimi antenati, eroi, divinità. In queste condizioni lo sviluppo della personalità appare difficilissimo, l'individuo non può distinguersi dai suoi simili o trovare in se stesso le ragioni di agire e di agir bene; quindi la morale è quasi del tutto esteriore, si fa valere con la voce dell'opinione pubblica e della tradizione, mentre la voce intima della coscienza ha scarsissima efficacia.

Ma se ci trasportiamo col pensiero ad esaminare, pur con la maggior brevità, l'attività dell'uomo civile, si coglie una mirabile trasformazione, dovuta a un processo che non ha riscontro in tutte le altre manifestazioni della natura; in forza di esso l'io non solo viene scostandosi e distinguendosi dall'uniformità del gruppo, ma si approfondisce, con un lento ma costante sforzo di riflessione si sottrae alle costrizioni delle molteplici correnti della vita collettiva e ricerca un io più profondo e più libero. Qui la caratteristica della condotta umana diviene la previdenza,

per cui lo spirito viene liberandosi a poco a poco dalle cieche impulsioni dell'istinto e della tradizione, s'abitua a deliberare, ossia a pesare il valore di ciò che fa, s'accorge che la natura esteriore non è l'unica causa dei suoi atti, ma che egli stesso può divenire, entro certi limiti, il creatore del proprio destino; in una parola la coscienza si risveglia e si rivela a se stessa e la dignità personale, ossia quella fierezza interiore propria di chi ha la consapevolezza chiara del valore dell'uomo e sente un profondo rispetto di se stesso, s'avvia a divenire il motivo morale delle nostre azioni.

In tutte le forme dell'attività umana, sia in quella economica, sia in quella giuridica, sia in quella religiosa si fa sempre più manifesta la tendenza ad ammettere la necessità che alla fine l'uomo deve consultare la propria coscienza per assicurarsi se la nostra affermazione è veramente autonoma e non è il prodotto d'una suggestione estranea; si presenta qui come un'aspirazione ideale il concetto fichtiano: la coscienza non s'inganna mai e non può mai ingannarsi, essa decide in ultima istanza e senz'appello, di guisa che volerci elevare al disopra della propria coscienza è come voler uscire, separarsi da se stesso [1].

Vi è dunque un passaggio lento ma sicuro dalla coscienza spontanea e superficiale in cui si riflette la società con tutti i suoi pregiudizi e le sue esigenze spesso irragionevoli e assurde, tante volte fuorviata dagli interessi e dalle passioni degli individui e delle classi sociali, verso una coscienza più profonda; quella condanna Socrate, assolve o anche esalta chi uccide in duello, si sdegna perchè non vengono osservate

---

[1] FICHTE, *Sittenlehre*, già cit., pag. 222.

le costumanze più insignificanti e si preoccupa del giudizio e della coscienza superficiale degli altri; questa è invece il prodotto della riflessione e dello sforzo individuale, per cui lo spirito si ripiega sopra di sè e si vede fino al fondo in una trasparenza limpidissima. Mentre la prima ha per funzione essenziale di mantener l'uomo in armonia con l'ambiente sociale, la seconda ha invece un carattere d'autonomia e d'interiorità, donde scaturisce quella certezza e quella fiducia, che danno al giudizio morale la convinzione intima d'essere nel vero e di sottrarsi con la sua affermazione a tutte le pressioni esteriori. Qui si può agevolmente ritrovare la ragione per cui certi scrittori in alcune idee essenziali appaiono di tutti i luoghi e di tutti i tempi: essi attingono non alla coscienza del momento, ma a ciò che v'è di più profondo in loro, s'elevano sul loro tempo, si liberano completamente dalla coazione dei costumi e delle varie opinioni del gruppo sociale cui appartengono, sembra quasi che in loro lo spirito parli in tutta la sua purezza ed esprima l'universale. Si ha allora una incoercibile opposizione contro le forme dominanti di vita, una vivacissima lotta con la parte più oscura e con gli strati più profondi della psiche collettiva, dando luogo a un grave disaccordo fra un gruppo d'esigenze sociali che rappresentano un cumulo di credenze e d'esigenze anonime e lontane, e la ragione individuale fattasi chiaroveggente e fornita d'un grado superiore di consapevolezza. Le parole che il Socrate platonico pronunzia davanti ai giudici o quelle con le quali l'Antigone sofoclea spiega il perchè ha trasgredito alle leggi scritte del fratello per obbedire a quelle non scritte della coscienza, sono di tutti i tempi ed esprimono la convinzione universale che

la coscienza è al coperto da tutti i colpi della fortuna.

Che significato può avere questo tendere incessante a un grado di coscienza che sembra voglia toccare le fonti della vita originaria e libera e si sottrae gradatamente alle esigenze della coscienza superficiale? non vi è forse qui una contraddizione sempre più distinta fra una coscienza inferiore ed una coscienza superiore, fra una volontà che s' avvicina all' istinto e una volontà consapevole, come nella conoscenza v' è contraddizione fra la molteplicità offertaci dall' osservazione sensibile e l' aspirazione verso l' unità, fra una serie di fenomeni e la legge che li stringe in un fascio?

Anche nella vita morale vi è dunque uno sforzo infinito, per dirla col Fichte, ad uscire dall' esperienza presente, che appare scucita, frammentaria, per elevarci ad una visione più elevata dove le contraddizioni scompaiono e i frammenti si uniscono armoniosamente, ricominciando tosto il lavoro per toccare cime sempre più alte, giacchè ogni progresso lascia intravedere un nuovo progresso da compiere.

Nulla di frammentario, nulla di incompleto soddisfa la nostra intelligenza e acqueta la nostra volontà, un istinto incoercibile ci spinge ad ammettere al di là dell' esperienza attuale un complemento, una conoscenza perfetta, l' idea d' una condotta morale pienamente autonoma, che ritrova in se stesso i principî e le condizioni di agire. La realtà morale presente appare sempre come uno stadio provvisorio, un momento che non sta a sè, ma si ricongiunge e si completa con altre esperienze, e accenna ad una realtà definitiva e superiore come a un termine ideale. In questa duplice tendenza verso un mondo ideale superiore ha le sue radici l'esigenza filosofica d'un'uni-

ficazione dell'infinita varietà dei fatti morali, come d'un'unificazione delle nostre conoscenze, e anche nella filosofia si rileva un'ascensione progressiva verso forme d'unità sempre più comprensive e perfette, che essa considera come un passaggio graduale dall'apparenza alla verità, una sostituzione lenta ma continua di quella a questa; quindi fra il mondo visibile e il mondo intelligibile non esiste vera e propria opposizione sia per ciò che riguarda la conoscenza, sia per ciò che riguarda l'attività morale, e viene di fatto riconosciuta per l'uomo la possibilità di entrare in rapporto con un mondo invisibile che non sia soltanto un mondo di sogni e di illusioni. La conoscenza, pur intesa nel suo significato puramente scientifico, non è soltanto constatazione d'un'esperienza bruta, ma è qualche cosa di più importante, è interpretazione, trasformazione razionale di elementi soggettivi in elementi oggettivi, valevoli per tutte le intelligenze e superiori all'immaginazione, al capriccio e all'istinto dell'individuo; questa sfera di rapporti e di concetti è forse soltanto apparente e illusoria? e se così fosse come dovremmo concepire l'universo, oggetto della conoscenza, se non un ammasso caotico di fenomeni, e come sarebbe lecito ammettere ancora la possibilità d'una scienza qualsiasi? D'altra parte l'attività morale viene creando fra gli uomini legami sempre più alti e più profondi, per cui l'individuo, come essere naturale, deve uscire di sè, superare se stesso e alla fine vivere con la parte migliore del suo spirito in un'atmosfera ideale, dove i concetti di giustizia, di umanità, di solidarietà non possono essere soltanto dei *flatus vocis*, che sfiorino la superficie della vita senza lasciare traccia alcuna. La vita morale è soprattutto vita interiore, si svolge in uno strato più

profondo dell'attività sociale, anzi si può dire che essa sia tanto più profonda e consapevole della propria forza, quanto meglio si sottrae alle esigenze dell'ordine sociale e, dissipando il velo delle apparenze, sa conquistare un'autonomia piena e intera; mentre più si vive alla superficie e ci si lascia trascinare dal flusso delle cose esteriori, più l'attività morale si riduce alla fine ad una vernice, a un fantasma di vita. Questa è la ragione più importante per cui le nature morali superiori non solo precorrono il loro tempo, ma sono quasi sempre in contrasto coi principî dominanti, ed è anche la ragione che dimostra l'insufficenza delle varie forme dell'utilitarismo, giacchè le regole della morale utilitaria si debbono considerare non altro che semplici reazioni della società sull'individuo, non vanno al di là della realtà sociale e hanno soltanto il valore di imperativi particolari. Non è a dire con ciò che l'individuo non debba ad ogni costo vivere in armonia col proprio ambiente, ma soltanto è necessario riconoscere che quello che si dice progresso esteriore deve accompagnarsi a un progresso tutto interiore, e che da questo riceve non solo l'impulso ma anche il suo valore. L'azione che questa interiorità pura esercita sull'attività sociale è provata a chiare note dallo stoicismo, che dà vita reale all'idea d'una conoscenza fraterna di tutti gli uomini, trasferisce dallo Stato all'umanità l'immagine dell'organismo e impone il rispetto dell'essere razionale anche nei più umili e nei nemici; per esso un soffio di carità incomincia ad aleggiare nei rapporti sociali, la schiavitù attenua il suo rigore e spunta alla fine un diritto comune di natura.

8. Dell'analisi che si è fin qui compiuta si può rilevare agevolmente quale è uno dei compiti più

gravi dell' odierna indagine filosofica, che è quello appunto di rendersi conto nel modo più chiaro non tanto degli antecedenti storici delle dottrine attuali, quanto piuttosto di stabilire qual contributo esse possano offrire alla soluzione dei problemi che più ci interessano; il che servirà indubitatamente a prendere coscienza netta delle difficoltà che ci presentano certe questioni capitali della vita e del pensiero. Ora, riunendo le sparse fila di questa trattazione, possiamo alla fine chiederci: quale atteggiamento deve assumere il nostro intelletto nella sua indagine intorno alla religione e alla morale, vale a dire, nella conoscenza di se stesso, del suo sviluppo progressivo nel tempo e nello spazio?

Il bene è dunque un ideale della volontà come il sapere è un ideale dell' intelligenza; però conoscenza e azione non s' oppongono, ma hanno la radice comune nella ragione, giacchè anche l' azione, che abbia un distinto carattere morale, è anzitutto conoscenza, e ciò è tanto più vero quanto più dalla coscienza superficiale si discende nella coscienza profonda e le tendenze utilitaristiche s' attenuano o tacciono completamente. Questa è la direzione che prende il pensiero per attuare il voto, espresso da Kant, dell' unificazione delle due ragioni, la teoretica e la pratica per fare della legge morale non un ordine inesplicabile, ma un' espressione chiara dello spirito e della libertà che ne è il fondamento. È vero che pensare un' idea non equivale a costituire un oggetto che ad essa corrisponda, ma è anche vero che l' idea può divenire uno strumento essenziale di attuazione, il primo e più importante gradino della realtà; l' ideale assegnato all' azione umana è qualche cosa di pensato, è conoscenza, ma diviene pure un fattore attivo del progresso

morale, di quell' accordo fra gli spiriti che nè la tradizione nè alcuna religione positiva sembra essere in grado di raggiungere; anzi si può dire che un tale accordo è possibile quando la riflessione e la critica mancano del tutto o hanno pochissima importanza, non quando la tradizione e la religione positiva sono piuttosto causa di divisioni e di contrasti, come succede nelle epoche di illuminata coltura, in cui la fede religiosa diviene facilmente una cosa individuale. Nè ha gran valore l' affermazione che un siffatto individualismo disconosce le condizioni fondamentali della vita religiosa, la quale è innanzi tutto calore, vita, entusiasmo, esaltazione di tutta l' attività dello spirito [1]; giacchè pur ammettendo la necessità di fare gli altri partecipi delle proprie credenze, bisogna però riconoscere che questo carattere non è soltanto delle religioni positive, ma di altre forme di credenza, e appare più spiccato soprattutto nel periodo delle origini e in quello di maggior espansione; e se la fede religiosa, individuale, poichè si elabora nel silenzio della meditazione interiore, si rassomiglia piuttosto a una convinzione filosofica [2], ciò non fa che confermare quanto sopra s' è detto, cioè che religione e filosofia possono avvicinarsi soltanto verso la conclusione ultima, quando la volontà facendosi autonoma è animata e sorretta in alto grado da una finalità cosciente. Perciò accanto alla concezione d' un sistema sociale regolare, ossia d' una costituzione civile che fonda e fa regnare universalmente il diritto e dovrebbe essere l' idea direttrice d' una storia universale e dare origine a una specie di repubblica morale, in cui le leggi pubbliche

---

(1) DURCKHEIM, *Les formes élém.*, già cit., pag. 607.
(2) DURKHEIM, op. cit., loco cit.

non possono essere leggi costrittive e comprendono teoricamente tutti gli uomini (1); sorge l'idea d'un regno di Dio che riunisce, come ha fatto il Cristianesimo primitivo, i doveri della vita terrestre con le speranze d'una vita futura e instaura quaggiù il regno celeste annunziato dai profeti dell'Antico testamento e proclamata dai discepoli del Cristo (2). La prima concezione ha un carattere più spiccatamente morale, la seconda invece vorrebbe avere un carattere religioso; ma in realtà le differenze essenziali si riducono a ben poca cosa, e anche la seconda concezione riveste un carattere più morale che religioso, giacchè alla fine il regno di Dio comprende tutti i beni morali sotto un aspetto religioso, la persona come la famiglia, la vita sociale come lo stato, la scienza come l'arte (3). Soltanto qui è forse lecito cogliere il momento in cui la religione e la morale vengono a incontrarsi e a rendere possibile quella sintesi, o, meglio, quell'accordo delle due attività spirituali, che il pensiero contemporaneo va ricercando con ansia crescente, spintovi dalle necessità pratiche della vita reale, benchè una soluzione definitiva o anche soltanto provvisoria sia tuttora un desiderio vano. E le ragioni di questo insuccesso appaiono ora chiaramente, dopo aver constatato che, se l'attività religiosa e l'attività morale in qualche parte delle loro conclusioni giungono quasi a identificarsi, si scostano profondamente nel resto, quando nel determinarne il carattere si ha di mira non un fine pedagogico o pratico, ma un fine esclusivamente filosofico: per la filo-

---

(1) KANT, *Die Religion* ecc., già cit., pag. 157.

(2) SCHOEN, *La Metaphysique de Lotze*, già cit. pag. 221.

(3) A. DORNER, *Gründriss der Religionsphilosophie*, pag. 403. Leipzig, Meiner, 1903.

sofia una religione positiva è un fatto puro e semplice o una serie di fatti, che alla fine non debbono accogliersi come veri nel loro insieme unicamente perchè sono fatti, ma costituiscono un problema da studiarsi, che consiste nel risolvere processi soggettivi della coscienza in elementi oggettivi valevoli per ogni intelligenza, nello stabilire quale posto la religione occupa nel sistema del sapere, quali sono gli elementi durevoli, anzi eterni, della religione.

Finchè si accetta la credenza comune anche agli storici delle religioni, che ogni sistema religioso rappresenti innanzi tutto uno sforzo della coscienza per cogliere il bene e assicurarne la pratica entro di noi, la confusione persiste; incomincia, per così dire, a dissiparsi alquanto, quando si riconosce che l'atto religioso non tende ad altro che a calmare la volontà, la quale desidera più di quanto è in grado di ottenere, e a farle obliare nel riposo della fede la sproporzione in cui essa si trova di fronte alla ragione (1), ossia, come altri s'esprime, la vita morale dà una soluzione parziale del contrasto esistente frá gli elementi più bassi e gli elementi più elevati dell'uomo, mentre la religione può fornire di questo medesimo contrasto una soluzione finale e completa (2). Il carattere della vita morale è appunto un'interna contraddizione che genera una lotta costante fra gli appetiti, gli impulsi, e le aspirazioni ideali, fra una natura limitata e la ragione universale; già secondo Socrate l'uomo morale è quegli che avendo stabilito nel suo animo il dominio della ragione sopra le impulsioni cieche del-

(1) Récejac, *La philosophie de la grâce*, « Revue philos. » volume LII, pag. 147.

(2) J. Caird, *Introd. alla filosofia della religione*, pag. 327. Piacenza, Soc. ed. Pontrem., 1909.

l'istinto e delle passioni, sa dirigersi con passo fermo verso un fine elevato senza badare a difficoltà e a pericoli, di guisa che esser libero vuol dire esser padrone di sè, saper assicurare nella coscienza il predominio ai sentimenti più alti e alle idee morali sopra gli attacchi dell'animalità. Certo su questa vetta morale si ascende superando ostacoli infiniti e movendo guerra agli appetiti della natura più bassa, non già per annientarli e distruggerli, come vuole l'ascetismo, ma per trasformarli in mezzi atti a sviluppare un io sempre più elevato. La legge morale che ha pur essa il carattere d'un'assoluta universalità e necessità, è un fatto originario che s'impone a noi come un ordine di carattere razionale, è alla fine subordinazione delle attività sensibili ad una « forma » che non è più sensibile, ma intelligibile, vale a dire, ha la sua origine nella ragione; il dovere esercita sulla volontà una costrizione che ci mette in opposizione col resto della natura; sembra che la sua vittoria s'ottenga solo con la divisione spesso dolorosa del nostro essere intimo, benchè ci sforzi a un tempo a superare noi stessi come individui, e metterci in comunicazione con qualche cosa che supera il nostro io empirico, e quasi a darci il sentimento, come dice il poeta del fanciullo, di muoverci in un mondo non realizzato. Ma il valore della legge morale non è posto soltanto nella sua origine, ma anche nel fine cui mira, giacchè la ragione non è soltanto positiva e teoretica, ma anche costruttiva e pratica, impone un suo ideale d'armonia e d'unità non soltanto al mondo che la scienza viene faticosamente costruendo, ma anche al mondo dell'azione; in questa « la ragione sola ci unisce, essa solamente armonizza me con me, me con gli altri, dinanzi a questa io sono suddito, in quanto obbedisco

a qualchecosa che è superiore alle particolarità della mia persona, e sono a un tempo sovrano giacchè sento in questo qualche cosa di superiore alla sostanza del mio essere » (1). Però il progresso morale non elimina l'idea di lotta e l'ideale spenceriano d'un perfetto adattamento dell'uomo alle condizioni dell'esistenza morale appare sempre più chiaramente come una illusione, anche se non è un'illusione l'ideale biologico, secondo il quale l'individuo sarà un giorno un animale pienamente adattato al suo ambiente, un organismo donde tutte le disarmonie saranno eliminate.

La ragione stessa dell'uomo impedisce un adattamento completo, giacchè essa crea di continuo nuove aspirazioni, lascia intravedere nuovi orizzonti al disopra dei piccoli interessi individuali, offre nuove forme di vita da attuare e ci trascina pel rude cammino che conduce al fine morale che di continuo sposta i suoi termini: io ho sempre un determinato scopo davanti agli occhi; tostochè lo raggiungo, divengo migliore e nuovi scopi si aprono davanti a me e così di seguito; il mio scopo è posto nell'infinito, perchè la mia dipendenza è infinita: l'io, finchè è un io, non può mai diventare indipendente in modo assoluto, benchè in maniera relativa si faccia sempre più indipendente e libero (2).

9. L'aspirazione religiosa si presenta con impronta ben distinta da quella rilevata nell'aspirazione morale, pur sprigionandosi l'una e l'altra dagli strati più profondi dell'attività mentale. È vero che nelle origini la religione sembra rispondere a tutti i bisogni dello spirito, abbracciare e penetrare tutte le

---

(1) TARANTINO, *Il principio dell'etica e la crisi morale contemp.*, pag. 45. Napoli, Tessitore, 1904.

(2) FICHTE, *Sittenlehre*, già cit., pag. 193.

forme della coltura; ma questo argomento non è sufficente per affermare che, pur non potendo rispondere alle attuali esigenze teoriche, possa invece appagare le attuali esigenze morali, anche se si fa astrazione dalle religioni positive, le quali facendo appello al principio d'autorità, vengono meno a una condizione essenzialissima della morale, cioè all'autonomia. La religione incarna la tendenza a liberare dalla lotta e dall'opposizione, a trasformare, entro il più breve tempo possibile, l'aspirazione in possesso sicuro, l'ideale in realtà; essa pure, come la vita morale, ha uno svolgimento progressivo, ma sempre vi s'accompagna l'idea che il sogno è prossimo ad attuarsi, o è già realtà; di qui la necessità, tutta psicologica ed empirica, di esprimere l'infinito e il perfetto in una forma finita e imperfetta, e di usare, nelle manifestazioni esteriori del sentimento religioso, immagini che dipendono da cause che stanno fuori del pensiero e delle esigenze spirituali.

Qui la fede non è, come nella filosofia, una convinzione razionale, ma un abbandono confidente, una dedizione completa e rassegnata; perciò la prima virtù è la fede in azione, è la carità, generatrice di tutte le virtù, della pace, della pazienza, della bontà, della dolcezza; quindi la fede religiosa è qualchecosa di più di una convinzione intellettuale, o almeno qualchecosa di diverso, è l'atto di darsi a Dio, di credere in lui all'infuori d'ogni prova e anche contro ogni prova. Essa implica una reciprocità d'azioni e nella sua forma reale esclude la tendenza a identificare Dio con l'insieme della realtà, dove una reciprocità siffatta viene soppressa: il Dio del panteismo, scrive giustamente il Simmel, non è il Dio della religione, giacchè gli manca quell'oggetto di cui l'uomo abbisogna

per costituire il suo stato d'animo religioso; amore e ostilità, dono di sè e allontanamento svaniscono quando ogni punto e ogni momento della realtà vengono incorporati assolutamente e senza resto nell'unità divina [1]. La rappresentazione del divino, è vero, non basta a costituire la religiosità, di cui forma il contenuto oggettivo; ma è pur anche vero che dal modo con cui l'uomo si rappresenta il divino dipende il grado più o meno alto dell'appagamento dell'aspirazione religiosa, la quale considera come reale e pratica la sua dipendenza dal divino, e in questo vede una fonte suprema di salvezza, di liberazione dal male e dal dolore e un mezzo sicuro per porsi senza terrore di fronte al mistero della morte e scioglierlo in qualche modo. Di qui le ragioni per cui falliscono tutti i tentativi che vengon fatti per ridurre la religione all'arte, alla morale, alla scienza, nonostante le relazioni che corrono fra queste diverse attività del pensiero e l'azione reciproca che l'una esercita sull'altra, onde vediamo l'elevarsi della moralità purificare ed elevare la religione positiva, trasformare il Dio delle vendette nel Dio della giustizia e dell'amore ed eliminare gradatamente gli elementi materiali, le forme sensibili e gli atti esteriori, soprattutto quando questi non servono più di veicolo per penetrare nella coscienza.

Il disconoscimento del vero carattere dell'attività religiosa e dell'attività morale, la confusione dei varî aspetti sotto cui s'osservano, bastano per spiegarci con sufficente chiarezza gli errori che si commettono, quando morale e religione vengono avvicinate per scoprirne il rapporto, per rilevare l'incompatibilità

---

(1) SIMMEL, *Die Religion*, già cit., pag. 67.

e l'eterogeneità oppure la possibilità d'un accordo e d'una cooperazione più o meno perfetta.

Infatti se la religione si concepisce come un sistema di dogmi il cui contenuto vien ricondotto alla morale, mentre questa è nei suoi principî fondamentali e direttivi un'emanazione genuina dell'attività razionale, ossia della facoltà di concepire i principî universali e necessarî, allora fra religione e morale l'accordo non può mancare; ma come si può parlare ancora d'accordo vero e proprio se la morale finisce con l'assorbire quasi completamente la religione? Al contrario se la religione viene considerata come la credenza in un Dio personale, legislatore e giudice, e la morale come l'espressione, alta finchè si vuole, dell'interesse collettivo concepito non in un punto determinato del suo svolgimento, ma lungo tutto il corso della sua evoluzione, allora religione e morale vengono facilmente giudicate eterogenee e inconciliabili, appaiono fra loro nemiche di guisa che cade tanto la necessità d'un fondamento religioso alla morale, quanto la necessità d'un fondamento morale alla religione.

Infine se si riconosce che fra il « motivo religioso » e le regole morali che esso motiva vi è un rapporto strettissimo per uno spazio abbastanza lungo della storia umana, che bisogna pur spiegare, però la spiegazione che se ne offre ha soltanto l'apparenza della verità, giacchè si afferma che questa relazione è soltanto « associativa » vale a dire che la religione non deve considerarsi altro che un « meccanismo dinamogeno sovrapposto alla legislazione morale per renderla efficace » [1].

---

[1] Belot, in « Revue de metaphys. » Nov. 1912, pag. 906.

In tal modo sarebbe lecito spiegare l'azione che l'attività religiosa esercita sulla condotta umana, azione innegabile, ma dovuta solo a un legame tutto artificiale; spezzato questo, il valore pratico della religione diviene pressochè nullo; ma allora diviene incomprensibile come nelle forme superiori la religione e la morale vengano a incontrarsi; esse non sono più l'espressione di « forme » che hanno il loro centro d'unità nella coscienza, ma, almeno, la prima appare a noi come qualchecosa che si sovrapponga esteriormente allo spirito e un bel momento se ne stacchi per scomparire nel nulla donde sarebbe forse venuta.

In conclusione, tanto la religione quanto la morale, se si vogliono considerare puramente come oggetto di ricerca scientifica, fanno anzitutto parte della psicologia, in quanto che coi metodi che questa ha ormai costituito, si analizzano gli atti volontarî, i sentimenti, i giudizî e tutti quei processi psichici individuali che hanno un contenuto morale o religioso; in secondo luogo poichè quelle due attività vengono svolgendosi nella società e per la società, occorre rilevare ed esaminare le relazioni che sostengono con le altre istituzioni sociali, nonchè l'azione molteplice che su queste esercitano e che da queste ricevono nelle loro origini e nel loro sviluppo. Ma fin qui siamo ancora nel campo puramente descrittivo e scientifico, e la scienza, se non vuole esorbitare dai suoi confini naturali, non si preoccupa affatto se i motivi delle azioni considerate come morali o dei processi religiosi sieno esclusivamente razionali o esclusivamente sensibili, sieno dovuti a origini ideali o soltanto empiriche. Al disopra di essa bisogna adunque porre una teoria della conoscenza che indaghi gli elementi *a priori*, le « forme » che dànno al contenuto un va-

lore e un significato non derivabili da elementi empirici. Certo questa affermazione non può rimanere isolata, essere considerata come il primo anello d'una catena, ma ci sforza a risalire al fondamento reale di tutto il pensiero, ad esaminare e a provare la necessità di ammettere alle radici di esso una concezione idealistica della realtà, giacchè solo a questa condizione è lecito giustificare il principio supremo dell'etica senza ricorrere a un procedimento psicologico e senza implicarvi un fine empirico.

Come adunque nella religione sono da distinguersi due elementi, un elemento razionale costitutivo, che con linguaggio kantiano si può chiamare la forma, e un elemento variabile che è la materia, il contenuto, così nella morale si distinguono pure una forma e una materia; e come l'etica si solleva al di sopra d'ogni tendenza particolare e utilitaria ponendo il dovere come una necessità razionale, come una legge suprema della ragione, non già come una rivelazione mistica o un dato inesplicabile del senso morale, così l'indagine filosofica avente per oggetto la religione non si lega a un dogma tradizionale, a una Chiesa determinata o ad una concezione di Dio in cui entrino attributi e qualità definite, giacchè in questo caso si può dire con Shelley che là dove cessa l'indeterminazione, incomincia la superstizione. Gli spiriti che salgono e toccano i gradi più alti sia dell'evoluzione religiosa sia dell'evoluzione morale vengono a mano a mano liberando il proprio pensiero dalla veste empirica, dagli elementi materiali, si «smaterializzano» scostandosi dai dogmi, dai costumi, dalle istituzioni, in una parola dalla religione positiva, come dalla moralità volgare, che considerano come deformazioni o come immagini troppo inadeguate della

religione dello spirito e della moralità vera. Soltanto qui morale e religione si accostano l' una all' altra, ma l' una non si può sostituire all' altra, giacchè, se lo spirito è uno, però le sue attività, pur essendo fra loro collegate, hanno direzioni e forme diverse e irriducibili; quindi esigere dall' una ciò che è ufficio dell' altra, non solo porta a confusioni inestricabili, ma a sopprimere tendenze originarie e fondamentali della nostra attività spirituale. Perciò non è lecito parlare d' una religione, d' una morale, d' un' arte indipendenti, nel senso che ognuna di queste attività possa svolgersi ed essere diretta verso una meta, come se le altre non esistessero; sarebbe come ammettere che l' aspirazione filosofica s' accontenti del frammentario, del discontinuo e rinunzi all' incoercibile tendenza ad appagarsi di ciò che è intelligibile e a volgersi all' unità. Anche il tentativo più serio che sia stato fatto di questi tempi per laicizzare la morale e liberarla da ogni religione positiva, corre il rischio di fallire, giacchè per evitare qualsiasi equivoco si è pure proclamata la necessità di rendere la morale indipendente anche dalla metafisica (1); infatti l' incoerenza appare subito nelle prime battute, quando s' afferma che il germe della moralità preesiste nell' anima del fanciullo, che l' intuizione è la fonte stessa della vita morale, rendendo con ciò implicita una visione pratica dell' universo e una concezione mistica della natura che inchiude una concezione religiosa della società umana (2); il che implica che la natura non conserva, come si dice, una perfetta neutralità nella lotta diuturna fra il bene e il male, ma è piut-

(1) BUISSON e SÉAILLES, in « Revue de metaph. » cit. pag. 908 e seg.

(2) loc. cit. pag. 915.

tosto incline verso il bene; ed è poi possibile fermarsi a questo punto? non esaminare come il regno della natura e il regno della moralità ossia il regno della necessità e il regno della libertà possano accordarsi?

Ciò dimostra che quando si vuole penetrare un po' a fondo nella realtà delle cose, i preconcetti alla fine perdono ogni forza e la mutilazione di qualcuna delle attività originarie dello spirito è un'impresa assai ardua, giacchè l'uomo, come soggetto conoscente, finisce col fare astrazione dall'io come individuo, concepisce il proprio pensiero come atto a divenire un pensiero universale e universalmente valevole, e considera il proprio temperamento e il proprio organismo psicologico soltanto come possibile causa d'errore. Perciò concepire la filosofia come un prodotto esclusivamente connesso alla coltura del tempo e al temperamento individuale, equivale a disconoscerne la natura profonda e la verità animatrice, che appare nel suo fondo identica nelle varie età e presso diversi popoli, a non vedere quel che vi è di comune ai grandi genî della speculazione, e a dimenticare che l'io più elevato tende a realizzare nell'uomo ciò che ha per esso maggior valore. È vero che come si definisce l'arte un'immagine del mondo vista attraverso un temperamento, così si potrebbe definire la filosofia come un temperamento visto attraverso a un'immagine del mondo [1]; ma resta pur sempre a spiegare il fatto che v'è in noi « un sentimento che distingue nettamente fra le convinzioni e le disposizioni che riconosciamo come puramente personali e soggettive, e quelle che sentiamo di aver comuni con gli altri o con tutti gli altri: è come se una verità

[1] SIMMEL, *Hauptprobleme*, già cit., pag. 24.

d'ordine generale parlasse in noi, come se un pensiero, un sentimento emergesse in noi da uno strato profondo e comune » [1]. Quindi allorchè la filosofia arriva a concludere che la religione e la morale nella loro forma più pura e libera da rivestimenti empirici esprimono ciò che di più profondo e universale vi è nello spirito, afferma pure che sono inseparabili, spiega l'azione essenziale che la moralità esercita sull'attività religiosa, e ci offre una chiara conferma delle parole di Angelo Silesio: Se anche Cristo fosse nato mille volte in Betlemme e non in te, tu saresti eternamente perduto. La morale e la religione a questo punto non possono più escludersi, giacchè come la prima è il libero riconoscimento della legge morale come legge suprema della ragione, la seconda è non più l'adesione della nostra ragione a un'autorità esterna, ma fiducia della ragione in se stessa e nella sua facoltà divina di conoscere il vero; inoltre come non è possibile che la religione si riduca alla morale, così non è possibile che si riduca alla filosofia, giacchè la filosofia indaga nelle cose i segni dell'attività mentale, ma non crea la vita stessa, coglie il pensiero alla sua sorgente, ma non lo produce; certo essa, trasformando la molteplicità offertaci dall'universo in una unità mentale, viene compiendo gradatamente una sintesi di grande importanza anche per la vita, poichè mira a darci un'elevata immagine del mondo dove ogni attività ha il suo compito determinato che armonizza con le altre attività, porta a una conoscenza sempre più profonda della vita stessa e quindi anche ad elevarne il valore, la funzione, il significato.

---

[1] SIMMEL, *Hauptprobleme*, già cit., pag. 26.

Dello stesso Autore:

Introduzione alla filosofia moderna. Un vol. in-16. L. 3 50

Il fondamento dell' idealismo etico. Un vol. in-16. » 2 —